

Remo Bodei
UNA SCINTILLA DI FUOCO
Invito alla filosofia



Con chiarezza e incisività, questo libro orienta nel pensiero filosofico quanti ne iniziano lo studio e quanti hanno già una certa familiarità con esso. Mostra il senso della filosofia, le sue vicende e i suoi problemi; intreccia i contributi dei grandi pensatori con l'analisi delle istituzioni grazie alle quali si è trasmessa (scuole, vie e mezzi di comunicazione culturale); lega la dimensione storica a quella teorica; inquadra la filosofia occidentale nelle forme di saggezza elaborate dalle principali civiltà del mondo (indiana, cinese, giapponese, araba); apre una sorta di palestra mentale che mette il lettore in contatto con alcuni dei principali temi affrontati da questa disciplina, così che egli possa misurarsi direttamente con loro; offre strumenti per ulteriori ricerche. Secondo l'indicazione platonica - per cui la filosofia «si manifesta nell'anima, come una luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di se stessa» -, l'obiettivo principale resta quello di invitare ciascuno a sperimentare da sé problemi e soluzioni.



Copyright 2005 Zanichelli editore S.p.A., Bologna [9700]

Realizzazione editoriale:

- Redazione: Luciano Marisaldi
- Fotocomposizione: GDE, Grafica Due per l'Editoria,

Bologna Copertina:

- Realizzazione: Roberto Marchetti
- Immagine di copertina: Robert Delaunay, Joie de vivre, 1930. Parigi, Centre George Pompidou, Musée National d'Art Moderne.

Prima edizione: febbraio 2005

Zanichelli editore S.p.A.

Via Irnerio 34 40126 Bologna fax: 051293298

e-mail: lineadue@zanichelli.it sito web: www.zanichelli.it

Stampa: Tipostampa Bolognese

Via Collamarini 5/E, 40138 Bologna per conto di Zanichelli editore S.p.A.

Via Irnerio 34, 40126 Bologna

Remo Bodei è professore di Storia della filosofia all'università di Pisa. Insegna anche alla University of California, Los Angeles. È autore di diversi volumi sulla teoria delle passioni, la memoria e l'oblio e la genesi del moderno individuo occidentale.

Ai miei studenti sparsi per il mondo

Indice

Introduzione

Parte prima: Viaggi di scoperta

Scongelare i pensieri

Il coraggio del filosofo

Pregiudizi sulla filosofia

Convertire la vita

Parte seconda: Tra Oriente e Occidente

Saggezza straniera

Dall'India alla Cina

Parte terza: La filosofia e la sua storia

Sotto il cielo greco

Stupore, disagio, scissione

La filosofia come teoria e come istituzione

Una storia senza verità o una verità senza storia?

Il pozzo e la fontana

Parte quarta: Temi e problemi

I luoghi comuni

Metafisica: Essere, mondo, anima

Esistenza: la morte, il dolore. Il tragico

Conoscenza: l'enigma del tempo

Etica: libertà e necessità dell'agire morale

Bioetica, biotecnologie e condizione "post-umana"

Bibliografia

Indice dei nomi

Una scintilla di fuoco

"La filosofia non è "una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come una luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di se stessa"

(Platone, Settima lettera, 341 C-D)

Introduzione

Da qualche tempo l'interesse per la filosofia è ovunque cresciuto e i testi di introduzione a questa disciplina si sono moltiplicati. Diversi motivi spiegano il fenomeno: la filosofia costituisce un antidoto contro il fast food ammannito dai mezzi di comunicazione di massa; risponde al bisogno di capire e di ragionare conseguente al tramonto delle ideologie che hanno dominato il panorama politico del Novecento; pone interrogazioni sul destino di ciascuno di fronte al profilarsi di un avvenire che appare più insicuro; sostituisce gli argomenti all'indebolita o fanaticamente rafforzata fede nei dogmi di alcune religioni; colma quelle lacune, provocate dal dissesto delle istituzioni scolastiche e universitarie, che spingono molti verso un'integrazione e un aggiornamento personale dei saperi acquisiti. Nel momento, poi, in cui leggi e costumi dei paesi occidentali tendono a scaricare sui singoli responsabilità inedite (relative a questioni vitali prima gelosamente amministrate dagli stati e dalle chiese: aborto, divorzio, obiezione di coscienza), alla filosofia è assegnato il compito interminabile di districare, a livello della teoria, i nodi antichi e nuovi che bloccano o frenano il pensiero e l'esistenza.

Essa cerca così di soddisfare una diffusa fame di senso, in quanto esigenza di situarsi e di orientarsi, in maniera più meditata e coerente, nell'orizzonte del mondo. Tale opera di orientamento, si sostiene oggi, va iniziata sin dall'infanzia, quando i piccoli dell'uomo sono maggiormente plasmabili e la volontà di sapere più robusta. Si sono perciò visti filosofi e divulgatori - con un atteggiamento innovativo ben presto trasformatosi in insopportabile vezzo - rivolgersi pubblicamente a figli e figlie per illustrar loro l'essenza dell'etica e della felicità o per fornire facili ricette di cucina filosofica.

Sulla scia del bisogno di un'anticipata comprensione della realtà, è sorta e si è persino rapidamente diffusa, specie in area anglosassone, una filosofia dedicata ai bambini, la children philosophy.

Obbedendo a una logica propria, questo libro presenta un taglio diverso rispetto ad altri che potrebbero apparire analoghi. Infatti, pur non rinunciando al massimo di chiarezza (perché essa costituisce, secondo il detto di Unamuno, "la cortesia del filosofo"), intende coinvolgere razionalmente ed emotivamente il lettore nella ricerca, facendogli percorrere, assieme all'autore, tratti di cammino comune, per lasciarlo infine dinanzi a bivi e alternative teoriche che invitano all'assunzione di responsabili e coerenti scelte personali. Sotto tale profilo, il volume è, per certi versi, vicino alle classiche esortazioni alla filosofia, secondo una tradizione che si estende dal Protrettico di Aristotele all'Epistola a Meneceo di Epicuro o dal perduto Hortensius di Cicerone al più recente Elogio della filosofia di Merleau-Ponty. Per altri e decisivi aspetti, rappresenta invece una riflessione sulla natura della filosofia e della sua storia, nonché una palestra mentale per esercitarsi sulle idee.

Mancano le note, ma sono frequenti le citazioni dei filosofi, così da trasmettere l'impressione della loro viva voce. I numerosi rinvii a una consistente bibliografia (i cui testi sono indicati, tra parentesi tonde, con autore o titolo, anno di pubblicazione del testo e, all'occorrenza, numero di pagina) non devono sgomentare chi è meno interessato a eventuali approfondimenti.

Esistono, infatti, due livelli di lettura che non si escludono. Il primo considera solo il nucleo dei problemi, ciò che può essere compreso indipendentemente dal rimando agli autori, alla storia della filosofia o ai testi riportati nella bibliografia. Chi non ha particolare familiarità con il pensiero filosofico può semplicemente ignorare tali nomi e rinvii: non perderà l'essenziale. Se è appena più volenteroso, mosso dal desiderio di ampliare la propria cultura o tenuto a studiare la "materia" in vista di qualche esame, si fornirà di uno o più degli strumenti indicati o, comunque, di altri, di facile

reperibilità nelle biblioteche e nelle librerie. Sarà così in grado di seguire meglio il filo e le implicazioni del discorso.

Il secondo livello riguarda invece quanti sono interessati (o in grado) di cogliere i riferimenti e di andare più a fondo nelle questioni, sia sul piano teorico sia su quello storico. Per loro il testo si aprirà "a fisarmonica!": moltiplicherà le sue sfaccettature, articolerà i suoi contenuti, creerà spazi di meditazione, accrescerà il suo spessore attraverso i rinvii, segnerà, mediante le ramificazioni e agli svincoli suggeriti dalla bibliografia, differenti direzioni di indagine.

In sostanza, il libro è rivolto sia a chi non conosce abbastanza, sia a chi conosce già il pensiero filosofico. Non è un manuale, che tenga, appunto, per mano il lettore, e lo accompagni, come in una visita guidata a una galleria di quadri, lungo tutta la storia della filosofia, esposta in ordine cronologico da Talete ai nostri giorni.

Non prende, inoltre, in considerazione soltanto le figure dei filosofi, ma si sofferma sulle istituzioni (scuole, vie e mezzi di circolazione culturale) e sulle forme letterarie (dialogo, trattato, lezione o aforisma) grazie alle quali la filosofia si è conservata e trasmessa per millenni. Cerca, infine, di inquadrare la filosofia occidentale nel quadro delle manifestazioni di "saggezza straniera" elaborate dalle principali civiltà. Senza, ovviamente, la pretesa di esaurire - per giunta in uno spazio ristretto - l'incalcolabile ricchezza delle culture extraeuropee, il loro contributo viene qui analizzato tanto come mezzo di contrasto per meglio far risaltare la peculiarità del pensiero occidentale, quanto come memento a non dimenticare, in una fase di accelerata "mondializzazione", che la storia della nostra specie costituisce anche un polifonico intreccio di idee e di codici etici o estetici, che solo l'ignoranza reciproca e la "boria delle nazioni" impedisce di cogliere.

L'obiettivo principale del presente volume resta, in ogni caso, quello di invitare ciascuno - secondo le forze e il tempo disponibile - a sperimentare da sé problemi e soluzioni. Questo richiede un discreto impegno, che merita tuttavia di essere assunto, a meno

che non si voglia vivere come sonnambuli o non si sia deciso, per pigrizia mentale e morale, di innestare nel proprio animo una sorta di pilota automatico, di attraversare cioè l'intero arco dell'esistenza in uno stato di torbida incoscienza, di adagiarsi su comodi pregiudizi o di abbandonarsi alla spinta di inclinazioni, passioni, fantasie e opinioni non esaminate.

L'impresa apparirà meno gravosa qualora venga compiuta o con lo spirito d'avventura di chi affronta un viaggio di scoperta, per il piacere intrinseco di esplorare il territorio della filosofia, o con il più tranquillo e metodico lavoro di chi provi a immaginare questo libro come un vivaio o un seminario, in senso etimologico, dove semi, virgulti o alberelli di pensiero attendono, per svilupparsi, di trovare chi li pianti o li trapianti su un terreno favorevole per poi curarli adeguatamente. Se è vero - come sostiene Platone nel Fedro, 276 C -che il filosofo tratta i semi di pensiero con un buon senso non inferiore a quello di un contadino, non si vede allora perché anche chi apprende la filosofia o desidera approfondirla non debba mostrare altrettanta cura nell'affrontare da sé alcune delle questioni qui toccate: sono problemi che inevitabilmente gli si presenteranno e che metteranno, comunque, in gioco il senso e le prospettive della sua vita.

Parte prima

Viaggi di scoperta

Scongelare i pensieri

Raccontano gli antichi di una città immaginaria in cui le parole si congelano per il freddo e poi col caldo si scongelano, così che gli abitanti sentono d'estate quel che si sono detti d'inverno. La favola si riferisce alla filosofia, forma di sapere a effetto ritardato, che richiede tempo per essere assimilata: ciò che sul suo conto si apprende da giovani resta in noi come congelato e si capisce solo col crescere, a contatto con i problemi di volta in volta incontrati (cfr. Plutarco 1989, 79 A).

Innumerevoli, complicati, opachi, tormentosi, questi non mancano mai e inseguono o accompagnano ognuno per tutta la vita. Nascendo siamo obbligati a orientarci in un mondo già fatto e in costante trasformazione, a causa del succedersi nel tempo delle generazioni e del mescolarsi nello spazio dei popoli e delle civiltà. Veniamo al mondo, senza volerlo, con un corpo ricevuto per eredità biologica, in un determinato periodo e luogo, in una certa famiglia e società. Siamo poi plasmati dal linguaggio, dalla cultura e dalle istituzioni. Ognuno comincia così una nuova storia, al cui centro inevitabilmente si pone. Nel corso dell'esistenza cerca così di dare senso agli avvenimenti in cui è implicato, alle idee che gli attraversano la mente, alle passioni che lo impregnano e ai progetti che lo guidano. La sua identità personale si forma secondo un processo ininterrotto, che ha bisogno di essere interpretato. Di quali basi e criteri affidabili può disporre?

Da bambini abbiamo tutti assorbito la maggior parte delle nozioni e delle regole di condotta in maniera prevalentemente passiva, credendo, per lo più, a quel che ci hanno raccontato o imposto gli adulti. Se ci siamo ribellati, ciò è avvenuto più per impulso che per ragionamento. Ci hanno detto che non è giusto sprecare il cibo quando tanti muoiono di fame, entrare in un

cinema senza pagare il biglietto o picchiare un compagno; ci hanno approvato o corretto un'opinione, dichiarandola vera o falsa; ci hanno mostrato un paesaggio o un palazzo, affermando che è bello o brutto. Raramente, tuttavia, ci hanno insegnato a riflettere su cosa sia la giustizia, la verità o la bellezza.

Quando si affacciano dei dubbi o si smette di credere alla correttezza di simili giudizi o opinioni, sorge inevitabilmente l'esigenza di comprendere in modo più esatto e personale noi stessi e ciò che ci circonda. Aiutati dalla scuola, dagli amici, dai libri, dalla televisione o dai viaggi, allarghiamo progressivamente i nostri orizzonti mentali e morali, ma accumuliamo anche - spesso senza rendercene conto - conoscenze frammentarie, casuali e mal digerite. L'eventuale constatazione della nostra ignoranza, destinata a rimanere enorme, conduce di norma alla rassegnazione o all'indifferenza e, comunque, a uno scarso impegno nel contrastarla. Tale resa a quelle che appaiono cause di forza maggiore è strana, perché da piccoli non ci siamo facilmente accontentati delle spiegazioni ricevute: dominati dallo stupore e dal timore dinanzi alla realtà, sensibili al suo volto enigmatico, alle sue sorprese e ai suoi pericoli, abbiamo inflitto, a genitori ed adulti, cascate di "perché".

Crescendo, rischiamo di perdere tale spinta verso la conoscenza, di spegnere in noi l'interesse e l'inquietudine per le grandi domande e finiamo, addirittura, per vergognarci davanti all'idea stessa di porle. Preferiamo quindi immagazzinare senza tanti controlli e senza inventario quel che apprendiamo, accatastare alla rinfusa le nostre esperienze, seguire automaticamente comandamenti e divieti, giudicare rozzamente e sbrigativamente quel che ci capita, soffrire senza interrogarci a fondo sui motivi dell'inquietudine e sui suoi possibili rimedi. Viviamo, in sostanza, come se fossimo attraversati da torrenti di concetti e sentimenti torbidi, mossi da criteri vaghi, immersi in una sorta d'incoscienza accettata come inevitabile o perseguita come una corazza contro l'orrore del vivere.

La filosofia, maestra di vita

La filosofia, amore per il sapere, ha in comune con l'infanzia il continuo bisogno di comprendere. Coltiva metodicamente questo atteggiamento, aiutando a conservare a lungo la volontà di capire, di non arrendersi all'opacità dell'esistenza, di prolungare la fase della meraviglia, della curiosità e della ricerca. Sa che la sua pratica non esige alcun limite d'età: "Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è troppo giovani o troppo vecchi per la salute dell'anima. Chi dice che non è ancora giunta l'ora di filosofare, o che l'età è già passata, è simile a chi dice che per la felicità non è ancora giunta o che è passata l'età" (Epicuro, 61). Se ogni età è buona, l'adolescenza è però la fase in cui le questioni filosofiche acquistano maggiore intensità e vengono riproposte con maggiore frequenza. È il momento in cui la domanda del giovane Cartesio *quod vitae sectabor iter?*, "quale cammino prenderò nella vita?", si impone con maggior forza. Questo perché, come sostiene un filosofo contemporaneo, "le nostre capacità analitiche sono spesso altamente sviluppate prima che abbiamo imparato gran che sul mondo, e intorno ai quattordici anni di età le persone cominciano a pensare per conto loro ai problemi filosofici - su quello che esiste davvero, se possiamo conoscere qualcosa, se qualcosa è veramente giusto o sbagliato, se la vita ha qualche significato, se la morte è la fine" (Nagel, 5).

A differenza dell'infanzia o dell'adolescenza, la filosofia è tuttavia esercizio critico, capacità affinata o acquisita di soppesare in maniera metodica e paziente le argomentazioni e le prove relative a determinati problemi in vista di possibili soluzioni; è articolazione del dubbio e sospensione del giudizio quando non si raggiunge una chiara visione delle questioni; è propensione a vagliare autonomamente idee, convinzioni e norme, nella consapevolezza dei condizionamenti, dei pregiudizi e dei limiti che ogni civiltà e personalità comporta.

La filosofia insegna a non ritenersi appagati di banalità o frasi fatte o, addirittura, a non accontentarsi subito di quello che viene

insegnato, trasmesso esplicitamente o insinuato da qualsiasi autorità. Invita a sottoporre tutto al tribunale d'appello di una ragione non prevenuta o presuntuosa, capace di evitare le sottigliezze e le scappatoie sofisticate o la malevola cultura del sospetto. Dato che la vita di ciascuno pone domande specifiche e ineludibili, il suo compito consiste nel-l'accompagnare ogni sforzo di comprensione e di orientamento nel mondo, promuovendolo, illuminandolo e rettificandolo.

Il sentiero della conoscenza

La filosofia non richiede però soltanto un lungo tirocinio, ma anche - e soprattutto - una ricerca personale. L'educazione prepara il terreno, poi ciascuno deve procedere da sé per la sua strada, continuare a pensare per conto proprio, reagire ai problemi e affrontarli senza l'aiuto del maestro, per poi eventualmente cercare di confrontarsi di nuovo con altri. Non si può tuttavia apprendere a pensare o studiare la filosofia senza rapportarsi a quanto pensano gli altri o alle soluzioni elaborate dai grandi filosofi del passato e consegnate a quel corpo di testi che forma la storia della filosofia. Lo ricorda Zhuang-zi, un saggio cinese vissuto nel IV secolo a.C.: "Conoscevo del Tao [della Via o della Verità] soltanto ciò che un moscerino dell'aceto prigioniero in un tino, può conoscere dell'universo. Se il maestro non avesse sollevato il mio coperchio, avrei per sempre ignorato l'universo nella sua grandiosa interezza" (Zhuangzi [Tschouang-tsieu],191).

Solo quando il coperchio è stato alzato, si possono prendere in considerazione orizzonti più vasti di quelli di un ambiente chiuso. Il discepolo, tuttavia, capirà quel che dice il maestro solo quando si imbatte in problemi simili a quelli che ha dapprima recepito senza intenderli a pieno. Nel frattempo, tra le idee ricevute, sceglierà solo quelle conformi al suo modo di sentire e di pensare o, altrimenti, imparerà a memoria nozioni vuote. E questo sino a quando le parole del maestro, "fin allora mute",

cominceranno davvero a parlare, a "scongelarsi", "ma, allora, come parole proprie dello scolaro" (Croce 1973 a, 159). Sino a quando si resta sul piano dell'apprendimento passivo o della disputa animosa e inconcludente, non si è capaci di procedere oltre, verso una comprensione personale delle cose.

Tutto ciò non esclude che ci si debba preparare con qualche anticipo ai problemi filosofici, considerandoli, preliminarmente, quasi dei vaccini dell'anima. A tale scopo, proprio negli ultimi decenni si è, appunto, sviluppata - a livello mondiale - una vera e propria filosofia per ragazzi, una *children philosophy*, che si affianca a opere che hanno, più in generale, il compito di introdurre alla filosofia chi non la ha mai studiata (tra i libri il più noti vi è quello di Gaarder, ma si vedano anche Hosle; Savater 1992; Ferraro; Droit 2001). Si tratta di strumenti utili, con l'avvertenza che non bisogna attendersi da loro quel che non possono dare, poiché ogni introduzione è pur sempre l'inizio di un lungo cammino e non l'ingresso nel *sancta sanctorum* di un tempio.

Non tutti, infatti, sono in grado di diventare filosofi, sebbene tutti si pongano - spesso inconsapevolmente - domande di tipo filosofico. Analogamente tutti possono fischiare e cantare una canzone oppure strimpellare una chitarra, ma non tutti diventano musicisti. Ci vogliono predisposizioni (come l'"orecchio assoluto" nel caso della musica, posseduto in media da una persona su otto, o, in campo filosofico, l'inclinazione a interrogarsi e a cercare risposte), ma si esige, soprattutto, disciplina, attenzione alle varie dimensioni dell'esperienza umana, lavoro di interpretazione dei testi, spirito di geometria unito a "spirito di finezza", studio volto alla conoscenza degli strumenti del mestiere, disponibilità ad apprendere competenze specifiche, volontà di oltrepassare gli ostacoli e di cogliere il senso dei problemi (il significato etimologico di *problema* è appunto quello di "impedimento" o di "ciò che ci viene gettato davanti"). Nessuno pensa che si possano fare delle scarpe o delle sedie senza imparare un mestiere, ma molti immaginano che si possa fare filosofia, in senso proprio, solo perché si è dotati della comune ragione umana. La ragione è il

prezioso e indispensabile presupposto, ma è simile a un diamante grezzo, che, per sprigionare il massimo di luce e di fascino, deve poi essere sapientemente intagliato. Analogamente, la filosofia è aperta a tutti gli esseri pensanti, a patto però che, in misura diversa, essi vi si impegnino, facendo brillare la luce della ragione.

Occorre rivendicare alla filosofia la natura di laboratorio concettuale in cui si sperimentano le migliori risposte ai problemi che coinvolgono più da vicino persone e società, problemi che non restano mai esattamente gli stessi. Proprio perché gli apparati di senso subiscono incessanti distorsioni, fratture o spostamenti, la filosofia esplora, ridisegna e illustra la deriva e le faglie di quei continenti simbolici su cui poggia il nostro comune pensare e sentire. Non disponendo di sicure rendite di posizione, se le conquista ragionando e aprendo ulteriori campi di indagine. Da questo punto di vista, è lezione di libertà, perché mostra a ciascuno come uscire dal chiuso del proprio io, inserendosi in contesti d'interdipendenza sempre più ampi per confrontarsi fruttuosamente con gli altri. Insegna, soprattutto, a pensare con la propria testa, non nel senso di incitare alla testardaggine o all'autosufficienza, ma, al contrario, di essere aperti alle critiche altrui e capaci di metabolizzarle adeguatamente. È una scuola di democrazia e di educazione alla cittadinanza che non sente il bisogno di giungere al bizzarro eccesso di far incidere le massime di Epicuro, in lettere cubitali, sui muri di un portico (come fece Diogene di Enoanda nel II secolo d.C.).

In un'epoca come la nostra, di avanzata e parcellizzata divisione del lavoro e di estrema specializzazione delle funzioni intellettuali, la filosofia può costituire sia una sorta di tessuto connettivo cicatrizzante rispetto alla settorialità e alla frammentarietà delle idee normalmente e necessariamente assorbite, sia un rimedio nei confronti della chiacchiera quotidiana e della superficialità delle informazioni in una società di massa. E sebbene vi sia chi sostiene l'incompatibilità della democrazia con la filosofia (così che "quando vengono in conflitto, la democrazia ha precedenza sulla filosofia": Rorty 1987, 44), essa non può mai

rinunciare, soprattutto in democrazia, alla sua specifica funzione di conservare ed accrescere le proprie doti di criticità e di dubbio contro ogni potere costituito, compreso quello della maggioranza.

Filosofia e senso comune

Certo, la filosofia non deve recidere i legami con il senso comune, anche perché il "non-filosofo" è figlio delle filosofie del passato che si sono sedimentate nelle sue idee, sentimenti e linee di condotta, quale riflesso delle mentalità e delle culture egemoni in determinati luoghi e tempi. Esiste, infatti, una filosofia implicita, presente in tutti gli uomini, trasmessa dal linguaggio (che non costituisce un semplice contenitore di vocaboli o di strutture grammaticali e sintattiche, ma un veicolo di pensiero e di forme di vita), dalle religioni e dal folklore: "Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici" (Gramsci, II,1375). In linea di principio, la filosofia è aperta a tutti, ma - al livello del senso comune - è priva di consapevolezza critica ed appare disgregata o occasionale. In tal veste costituisce un modo di pensare generalmente forgiato dall'ambiente sociale, "che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'attività intellettuale del curato o del vecchione patriarcale la cui "saggezza" detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare" (ivi, II,1376). Si cresce all'interno di tradizioni politiche ed etiche estremamente diverse (per molti popoli, ad esempio, ammazzare era motivo di vanto e chi non aveva ucciso almeno un nemico veniva disprezzato) e variamente stratificate, in cui sopravvivono i "relitti" di un passato che si crede erroneamente spento. Tutti assimilano quindi, inevitabilmente e senza saperlo, molteplici idee filosofiche, che

restano opache fino a quando non si interrogano sul loro significato. Compito del filosofo è quello di elaborare nella maniera più articolata, chiara, puntuale ed autonoma il proprio pensiero, ma anche quello di insegnare "ai non-filosofi" il rifiuto di concezioni supinamente accolte. In tal modo accelera il ricambio tra la filosofia, che è necessariamente individuale e creativa, e il senso comune, che è per definizione collettivo, evitando che esso si limiti a riflettere e a ricombinare pregiudizi e frammenti di concezioni filosofiche del passato.

Il coraggio del filosofo

La filosofia intrattiene con il presente un rapporto scomodo e controverso. Di fronte a saperi e pratiche la cui verità o utilità si impongono con immediata evidenza, la sua funzione risulta oscura e indeterminata. Frequenti sono perciò le accuse di non offrire né le certezze della scienza, né i vantaggi della tecnica, né la bellezza dell'arte, né le consolazioni della religione. A propria dimora - si dice - essa non ha scelto la terra o il cielo, il principio di realtà o quello di piacere, ma le nuvole, come nell'omonima commedia di Aristofane, che mostra Socrate mentre medita su questioni astruse dentro un canestro sollevato dal suolo.

Essa rimane così confinata entro uno spazio intermedio, abitato da pallide astrazioni, compresso tra la sanguigna vitalità delle cose del mondo e le luminose figure di ciò che sta al di là di esso. In termini più crudi, si aggiunge che la filosofia non solo si è mostrata incapace di risolvere i problemi e i bisogni degli uomini, ma si è resa insensibile ai loro drammi, preoccupazioni e speranze.

La scomoda verità di Socrate

In realtà, proprio a partire da Socrate, la filosofia non si pone affatto questioni incomprensibili. Invita, semmai, ad affrontare,

con i sensi e la mente ben aperti (esiste, infatti, anche la sordità e la cecità dell'animo) esperienze e problemi certo difficili, ma che, comunque, inevitabilmente si presentano a tutti. Egli ha cercato di persuadere i propri concittadini a condurre una "vita esaminata", a sottoporre cioè la loro esistenza ad analisi e prove, a riflettere sui propri pensieri, sulle proprie convinzioni e passioni, ma, soprattutto, sulla propria condotta, senza cioè abbandonarsi passivamente alla tradizione o alla presunzione di sapere quel che si ignora. Diversamente dai "maestri di verità" [l. p. 55], Socrate non predica, in forma di monologo, verità che scendono dall'alto, come una rivelazione cui occorre credere sulla base della sola autorità di chi la enuncia. Espone idee vive, che scaturiscono dall'interrogazione e dal dialogo e che si modificano, approfondendosi e ramificandosi, ogni volta che si compie un passo avanti in direzione della verità. Alle virtù aristocratiche del comando e dell'ubbidienza, ai codici rigidi, alle imposizioni prive di ogni motivazione, Socrate insegna a sostituire la dialettica, ricerca in comune della verità, dove non conta la gerarchia politica o sociale.

Per questo si proclama "maestro di nessuno" (Platone 1994 a, 33 A), dichiarando, com'è noto, di sapere di non sapere, di essere sempre in cerca del vero senza mai raggiungerlo appieno. Interroga gli altri, dimostrandone l'ignoranza o la malafede e, in questa sua attività, si paragona a una "torpedine", un pesce che dà la scossa, o a un "tafano", che infastidisce la pigrizia mentale e morale degli ateniesi. Irrita perciò molti e guasta la festa alla presunzione, ma - come sostiene uno dei padri del moderno liberalismo filosofico, John Stuart Mill - "è meglio essere un Socrate insoddisfatto che un imbecille soddisfatto".

Sulla scia di questo esempio, il filosofo comincia a configurarsi come un uomo capace di pronunciare e argomentare verità sgradevoli a chi non vuole intenderle e di non recedere davanti ai pericoli e alle minacce che esse suscitano. Socrate - che aveva combattuto valorosamente come oplita, fante dotato di una pesante armatura di bronzo e tenuto a muoversi soltanto in

formazione - si propone, anche durante il suo processo e condanna a morte, di non abbandonare il proprio posto nella falange della vita, di non ripudiare le idee che ha sempre professato, al solo scopo di salvare la vita. Per primo egli ha impostato la questione della responsabilità di ognuno verso la propria coscienza, esigendo dal filosofo un indomito coraggio nel testimoniare la verità davanti a se stesso e agli altri (cfr. Foucault 1996).

Nell'intento di conservare la propria coerenza, di testimoniare con la vita la validità delle proprie teorie, di mostrare che non è un semplice perdigiorno dedito a mettere in imbarazzo gli altri o un sognatore desideroso di sovvertire le tradizioni e le credenze di un popolo per creare un ordine sociale impossibile, il filosofo diventa colui che si assume la responsabilità delle proprie convinzioni ed è per questo talvolta condannato e ucciso.

La filosofia al servizio della realtà

In altri casi, tuttavia, il filosofo viene semplicemente esposto al ridicolo, come accade a Talete che, tutto perso nella contemplazione degli astri, cade in un pozzo, provocando lo scherno di una vecchia:

"Tu, o Talete, non sai vedere le cose che stanno tra i piedi e credi di poter conoscere le cose celesti?" (Diogene Laerzio, I,1 e cfr, Platone, Teeteto,174 A). La storia - quasi certamente inventata, ma rive-lativa di una mentalità - continua con la presunta riscossa del filosofo, che mostra come anch'egli, se lo desiderasse, potrebbe avere successo nella vita pratica: "Talete, volendo dimostrare come fosse facile arricchire, prese a nolo i frantoi, dopo aver preveduto un abbondante raccolto di ulive, e guadagnò un gran mucchio di danari" (Diogene Laerzio, I,1). Per inciso, l'episodio del pozzo - al pari di quello di Socrate nel canestro - è diventato un esempio, a livello popolare, dell'incapacità del filosofo di adattarsi alla vita quotidiana, di avere, come tutti, i piedi in terra, piuttosto che la testa in cielo o tra le nuvole. In realtà, non sempre i filosofi si

smarriscono in futili astrazioni e abbandonano gli obblighi e gli impegni della politica. Al contrario, molti di essi, specie nell'antichità, sono stati inflessibili nella decisione di mettere in pratica i loro insegnamenti. Platone, ad esempio, si imbarca per Siracusa con la prospettiva di convertire, dapprima il tiranno Dionigi I, poi Dionigi II, alle sue idee, in modo da radicarle nello stato e da far loro assumere corpo e realtà: "Se fossi riuscito a persuadere un solo uomo, avrei assicurato il compimento di tutto il bene possibile. Con questo pensiero e con questa ardita speranza salpai, non per la ragione che alcuni credevano, ma perché mi vergognavo molto di apparire di fronte a me stesso un uomo capace solo di parole". Anzi per l'esattezza nella Settima lettera si dice: "di non apparire solo parola di fronte a me stesso" (Platone 1986, 328 C e cfr. Canfora, 82). Così, coraggiosamente, a sessant'anni, mette in gioco tutto: la vita, la fama, la sicurezza. È, del resto, tipico della saggezza antica, non solo in Occidente, mantenere la coerenza tra i propri insegnamenti e la propria condotta. Alla domanda su chi fosse il vero uomo, Confucio rispose: "Colui che non predica quello che fa finché non ha fatto quello che predica" (cfr. Jacobelli, 36).

Platone dimostra che il filosofo non si allontana irresponsabilmente dalla realtà e dalla vita politica, che non si balocca con ideali puerili, come invece pensa Callicle nella Repubblica: "Se vedo un ragazzo giovane che si occupa di filosofia, mi fa piacere e mi sembra una cosa giusta: e lo giudico uno spirito indipendente, mentre il ragazzo che non fa filosofia mi sembra un pecorone, uno che non combinerà mai niente di bello e di grande nella sua vita. Ma se ne vedo uno che ha già una certa età e che ancora fa il filosofo, e non la smette, allora mi sembra, caro Socrate, che quest'uomo meriti solo sberle" (Platone 1994 b, 485 E-D). Il filosofo, spiega Callicle, è un essere inutile che si separa dalla vita politica, tipica degli adulti, per bisbigliare con tre o quattro ragazzi (cfr. ivi, 484 D-E), un imbecille - insiste - che si può prendere impunemente a schiaffi (cfr. ivi, 484 D sgg.). Non ha ancora imparato che, se si vuole primeggiare, nel mondo vale la legge del

più forte o del più astuto e non la parola di chi dice la verità. Platone reagisce a questa prospettiva che mira elusivamente al potere elaborando la figura del filosofo-martire, testimone di un ideale di verità e di giustizia che si paga con il disprezzo e l'incomprensione della maggior parte degli uomini o, talvolta, con la vita stessa: "Egli finirà fustigato, torturato, messo in catene, accecato con lame ardenti, e, alla fine, dopo aver subito ogni genere di sevizie, verrà impalato, così imparerà che non l'essere giusto è quello che conta, ma il sembrare di esserlo" (ivi, 361 E - 362 A). Malgrado ciò, l'immagine del filosofo non è tragica, in quanto la morte viene da lui accettata con serena compostezza e il suo amore di sapere gli procura in vita la felicità più grande.

L'uomo è prigioniero delle apparenze

Vi è un mito creato da Platone, forse il più celebre nella storia della filosofia, in cui si immagina una caverna in cui degli uomini vedono sulla parete delle ombre che scambiano per cose reali. Se si voltassero - ma quasi nessuno lo fa -, capirebbero che sono l'effetto di un fuoco che illumina da dietro oggetti posti alle loro spalle e trasportati in serie, come in una specie di processione. Tali ombre rappresentano le nostre conoscenze superficiali: le sensazioni, le opinioni o le valutazioni non sufficientemente esaminate, quelle, appunto, di cui normalmente ci contentiamo. Quando però qualcuno decide di uscire dalla caverna e di salire all'aria aperta, viene dapprima accecato dalla luce del sole e non vede assolutamente nulla. Allora si dispera tanto da rimpiangere la caverna, dove almeno riusciva a scorgere qualcosa. È, questo, il momento per lui più difficile, perché rischia, tornando indietro, di accontentarsi delle rassicuranti illusioni degli altri. A poco a poco, tuttavia, si abitua alla luce e comincia a rivolgere lo sguardo verso il basso per poi sollevarlo pian piano sempre di più. Solo alla fine, giunto alla fonte della luce, si accorge di non poter fissare a lungo il sole, pena la cecità.

Ciò significa che la conoscenza è raggiungibile per gradi, ma che la verità, pur illuminando tutte le cose, risulta intollerabile se osservata direttamente e a lungo. Bisogna cercarla, soprattutto, nel suo incorporarsi nei vari aspetti della realtà, senza farsi pungolare dalla fretta nel prendere il sole della conoscenza: "Chi non è davvero filosofo, e ha solo una patina superficiale di opinioni filosofiche, fa come chi ha preso troppo sole e si è scottato" (Platone 1986, 340 D). Riprendendo il titolo e l'esergo del presente libro, Platone afferma con forza che la filosofia non è "una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come una luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di se stessa" (ivi, 341 C-D). Lo scoccare di una intensa luce per effetto di una scintilla propagata dall'esterno (quella che verrà chiamata *illuminatio* o *lux intellegibilis*) non costituisce però una rivelazione mistica. Affinché tale repentina illuminazione abbia luogo, la comprensione dei problemi va preparata in anticipo mediante un processo lento e dapprima costellato di tentativi non riusciti, simile a quello della somatizzazione dei movimenti da parte di un bambino, che, dopo essersi mosso carponi ed essere caduto molte volte nello sforzo alzarsi in piedi, impara infine a camminare in posizione eretta senza più esitazioni.

La luce che si alimenta da sé a partire dalla scintilla iniziale spinge chi la possiede a oltrepassare limiti giudicati invalicabili e a negare gli insegnamenti e le tradizioni ricevute. La motivata infedeltà verso le filosofie del passato, la serena confutazione delle idee in precedenza fiduciosamente accolte, costituisce l'autentica fedeltà del filosofo secondo il vecchio motto *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Per questo la filosofia moderna ha intrapreso rischiosi "viaggi di scoperta" in terra incognita, restando spesso fortunatamente insensibile agli insistenti richiami alla saggezza della tradizione e del buon senso o agli ammonimenti alla cautela di chi, come il Kant della Critica della ragion pura, le chiede di non oltrepassare le "fruttuose pianure" dell'esperienza e di contentarsi

di rimanere nell'isola dell'intelletto, dal perimetro imm modificabile: "Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. É la terra della verità (nome allettatore), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo" (Kant 1966, A 236 = B 294). Malgrado i frequenti naufragi, la filosofia postkantiana ha conquistato nuovi territori proprio per aver abbandonato la sicurezza di ciò che è noto e affrontato con successo l'alea del pensiero.

I difficili rapporti dei filosofi con il potere politico e religioso

Vi è un aspetto del mito della caverna, contenuto nella parte finale, che in genere si dimentica: quello in cui il filosofo, che ha scoperto la verità, ridiscende nella grotta per annunciarla ai suoi vecchi compagni, ancora prigionieri delle apparenze, ma essi non vogliono ascoltare le sue parole e lo uccidono. É questo un episodio emblematico per comprendere come il rapporto tra la filosofia, da una parte, e politica e religione, dall'altra, non sia stato quasi mai idillico. La filosofia, in quanto ricerca impersonale di una verità da raggiungere e dimostrare con gli strumenti della ragione, si scontra infatti con corposi interessi (non sempre illegittimi) e con astuzie, violenze e dogmi. Per questo i filosofi sono stati ben presto avvertiti dai detentori del potere politico terreno e di quello salvifico delle religioni come potenziali nemici, corruttori della tradizione e negatori delle divinità. Anassagora fu esiliato, oltre che per la sua amicizia con Pericle, per le sue spiegazioni naturalistiche

dei fenomeni (come quando, durante una navigazione, ai marinai terrorizzati da un'eclisse dimostrò, mettendo il mantello sugli occhi di uno di loro, che entrambe le cause del buio erano simili, oppure quando, davanti al presunto prodigio di un capretto senza corna, fattolo uccidere e spellare indicò delle piccole escrescenze la cui fuoriuscita era stata impedita dallo spessore del cranio dell'animale, cfr. Plutarco 1958, Vita di Pericle, I, 5 e, più in generale, Derenne). Socrate venne messo a morte dalla democrazia appena restaurata con l'accusa di corrompere i giovani e di negare gli dei della città, ma in realtà perché lo si credeva, ingiustamente, complice del suo antico discepolo Crizia (uno dei Trenta tiranni che governarono Atene con spietata crudeltà nel 403 a.C.) e, più in generale, maestro di giovani di tendenza oligarchica o di dubbia moralità, come Alcibiade (cfr. Canfora; Colaiaco). Il conflitto si acuisce quando il filosofo rivendica il suo diritto alla libertà di parola dinanzi ai potenti o quando lotta contro l'oppressione. Pare che Zenone di Elea, famoso per i suoi paradossi, fosse catturato da un tiranno per aver partecipato a una congiura e torturato per costringerlo a rivelare i nomi dei suoi compagni. Secondo una versione, avrebbe proposto al tiranno di avvicinarsi, in modo da poterglieli sussurrare, per poi staccargli l'orecchio con un morso; secondo un'altra, si sarebbe invece tagliato la lingua con un morso e gliela avrebbe sputata in faccia con disprezzo.

Il martirologio filosofico è tuttavia ancora più lungo e attraversa l'intera storia dell'occidente: i filosofi sono cacciati da Roma su istigazione di Catone il Vecchio; i Cinici vengono espulsi da Domiziano;

Boezio è incarcerato e condannato a morte dal re goto Teodorico nel 524 (in prigione scriverà *La consolazione della filosofia* che, assieme agli insegnamenti degli stoici, contribuirà a radicare, a livello di senso comune, l'idea che la filosofia sia un modo per sopportare le traversie della vita, un antidoto alle contrarietà e alle disgrazie: "prendila con filosofia!"); Averroè viene processato ed esiliato e alcune sue opere sono distrutte; Giordano Bruno è mandato al rogo dall'Inquisizione nel 1600, così come

capita nel 1619 a Giulio Cesare Vanini; Galileo viene costretto all'abiura; Cartesio sceglie preventivamente l'esilio in Olanda; l'Etica di Spinoza, e per fortuna non il suo autore viene bruciata in pubblico; Diderot e altri enciclopedisti sono perseguitati per le loro idee; Condorcet muore in carcere mandatovi dai Giacobini; Fichte è cacciato dalla cattedra di Jena con l'accusa di ateismo; decine di filosofi ebrei o anti-nazisti sono costretti negli anni Trenta del Novecento a emigrare dalla Germania e dall'Austria in Inghilterra, negli Stati Uniti, in Nuova Zelanda (o, come Karl Lowith, in Giappone).

L'irrisolta e insolubile inimicizia tra filosofia, da un lato, e politica e religione, dall'altro, spinge il filosofo (che è, nello stesso tempo, cittadino e straniero di uno stato) a cautelarsi nel parlare e nello scrivere. Per questo, molti filosofi - specie europei e arabi del nostro medioevo -, al fine di evitare persecuzioni e censure dall'autorità politica e religiosa, sono stati indotti a usare una "scrittura reticente" (Strauss), le cui intenzioni possono essere interpretate "tra le righe" solo da chi è in grado di coglierle (da ciò deriva, in parte, l'oscurità di alcuni testi filosofici). Non tutti i filosofi entrano però in un martirologio. Vi sono coloro i quali misero a rischio la propria vita o si dedicarono con impegno a far prevalere i loro ideali (Socrate, Platone, Seneca, Boezio, Bruno, Campanella, Voltaire, Marx) e quelli, invece, più prudenti, come Cartesio (che diceva di sé *larvatus prode*, "avanzo mascherato", conducendo una vita nascosta, dedita esclusivamente agli studi); o Galilei, che preferì, abiurando, salvare le sue teorie dalle censure dell'Inquisizione; o Hegel, che, pur mantenendo un'esistenza ancorata formalmente alle istituzioni, conservò nel suo pensiero una radicale distanza critica rispetto alle opinioni e ai pregiudizi del proprio tempo. Altri ancora, come Antistene, il fondatore della filosofia cinica, assunsero una posizione intermedia, efficacemente espressa nel descrivere il rapporto che il filosofo dovrebbe intrattenere con la politica: comportarsi come si fa col fuoco, stando alla giusta distanza, né troppo vicino da scottarsi, né troppo lontano da sentire freddo.

Non bisogna però giudicare il valore delle filosofie dalla condotta personale dei filosofi che le hanno elaborate. Chi è coraggioso suscita naturalmente maggiore simpatia umana rispetto a chi è guardingo o "ipocrita". Il valore del pensiero filosofico va tuttavia cercato nelle dottrine e non (o non solo) nelle azioni o nelle scelte dei singoli pensatori. Rousseau, ad esempio, ha mandato i propri figli all'orfanotrofio, ma è soprattutto l'autore dell'Emilio, il più bel libro di pedagogia che sia mai stato scritto. Heidegger ha per alcuni anni collaborato con il nazionalsocialismo e ha pronunciato un discorso, per noi infame, in occasione della sua nomina a rettore dell'università di Friburgo nel 1933, ma il valore di alcune sue opere, come Essere e tempo o i Contributi alla filosofia, è indiscutibile, sebbene anch'esse contengano i germi di idee teoricamente e moralmente discutibili. Occorre, dunque, evitare una storia semplicemente criminale della filosofia. Certo è che la coerenza tra il pensiero e la vita propugnata nell'antichità cessa, in età moderna, di essere perseguita come valore assoluto [I pp. 24-26].

Pregiudizi sulla filosofia

Da parte di esponenti di certe frange del senso comune o di scienziati, tecnici e professionisti si sente spesso proclamare l'inutilità e persino la pericolosità della filosofia.

Quali prove vengono addotte a sostegno di questa opinione?

Diversamente dalle scienze esatte o empiriche, si dice, in più di duemila e cinquecento anni di vita la filosofia non ha saputo realizzare alcun progresso, non è riuscita ad accumulare conoscenze, né a gettare solide basi per il suo sviluppo. Come in molte nobili casate, i rami del suo albero genealogico sono andati incontro a destini differenti.

Dal suo tronco, infatti, sono spuntate sia le scienze specifiche, sia le dispute inconcludenti. Ma, mentre le prime - una volta raggiunto il successo e l'autonomia - hanno voltato le spalle alla

famiglia d'origine e sono andate avanti per la propria strada, coloro che si considerano i suoi legittimi discendenti, insistendo sulle seconde, hanno invece finito per dissipare, a ogni generazione, il loro patrimonio di conoscenze, consumandolo nella costruzione di edifici sontuosi ma inabitabili o nella faida tra opinioni per loro natura intrinsecamente inverificabili.

Di fronte a simili obiezioni, in apparenza inconfutabili, alcuni filosofi hanno teorizzato la morte della filosofia, come una volta si proclamava quella dell'arte o, oggi, quella delle ideologie e delle utopie. Hanno così presentato la filosofia come una disciplina sempre sull'orlo di una crisi irreversibile, di una catastrofe, di un suicidio annunciato o la hanno definita, con le parole di filosofo contemporaneo, Jacques Derrida, "sapere moribondo".

Come potrebbe, dunque, la filosofia, in tale stato e con tali precedenti, contribuire alla soluzione di problemi reali e comuni a tutti?

Un sapere moribondo?

Una risposta può venire solo se ci liberiamo di due equivoci, che hanno radici talmente profonde da assumere la forma pressoché scontata del pregiudizio. Il primo fraintendimento riguarda la genesi e l'essenza stessa della filosofia, che non può essere un "sapere moribondo" per il semplice fatto che non ha sempre preteso di essere un "sapere" (e come tale non è, quindi, mai nata) e poi perché ha interiorizzato la morte sin dall'inizio, quando ha tentato di trovare vie d'uscita ai dilemmi morali che nella tragedia greca restavano, dal punto di vista umano, dichiaratamente sospesi e senza risposta. Sin dalle sue origini socratiche, infatti, la filosofia si è presentata quale sapere maieutico, capace di far partorire, ma non di generare esso stesso conoscenze precise, acquisite una volta per sempre all'interno di campi rigorosamente delimitati. Si è poi spesso sviluppata come un sapere hegelianamente abituato al "regno delle ombre", a concetti

che appaiono dapprima inconsistenti e immateriali, ma che, in effetti, sorreggono e articolano invisibilmente i nostri modi di pensare, di rappresentare, di immaginare e di sentire. Le idee sono; infatti, difficili da cogliere, perché, non essendo dotate della dimensione corporea, dello spessore e della tridimensionalità delle cose, non possono venire mostrate facilmente. Allo stesso modo, nella loro conoscenza astratta, non può fare appello ad alcun esperimento che non sia mentale e, quindi, per sua natura, sfuggente. Le idee costituiscono una specie di invisibile rete, di trasparente sistema di relazioni, dotato di "nodi" irrappresentabili in forma sensibile (cfr. Hegel 1968, I, 16), ma essenziali al pensiero. Per poter contemplare e descrivere tale invisibile mondo di idee il filosofo ha dovuto concentrarsi su se stesso (cfr. Platone 2000, 78 D - 79 E) e comportarsi come uno che aspetta di "udire la voce prediletta" senza prestare ascolto ai rumori di fondo del mondo sensibile (cfr. Plotino, V, 1,12,15-21) e della vita quotidiana. Eppure, per quanto abbia talvolta scelto di voltare le spalle a questo mondo e di sottrarsi al "contagio" del vissuto per paura di essere infettato da quanto è confuso, casuale, individuale e indefinibile, la filosofia - da Aristotele in poi - non ha, in altre tradizioni di pensiero, rinunciato allo studio della sensibilità, né si è in genere rifiutata, specie nel Novecento, di attribuire dignità teorica intrinseca al mondo della vita quotidiana (cfr. Aristotele 2002; Husserl 1987; Husserl 1965,123, 764-765, 49, 580; Schütz 1975; Schütz 1979).

La filosofia come mezzo

Il secondo pregiudizio riguarda l'"utilità" della filosofia. Si può con tranquilla coscienza affermare che la filosofia non serve a nulla, che non è un mezzo per fini semplicemente utili. Ma bisogna anche aggiungere che vi sono altre cose - come la salute o la musica di Mozart - che non "servono" a niente. In questa prospettiva, la filosofia, che sembra un lusso, è invece il bene più necessario. É simile alla vista, che non produce niente, ma ci

permette di agire e di orientarci nel mondo: "Poiché è davvero tenere gli occhi chiusi, senza cercar d'aprirli, vivere senza filosofare; e il piacere di veder tutte le cose che la nostra vista scopre non è comparabile alla soddisfazione che dà la conoscenza di quelle che si trovano per mezzo della filosofia; e infine questo studio è più necessario per regolare i nostri costumi e condurci in questa vita, di quanto non sia l'uso dei nostri occhi per guidare i nostri passi" (Cartesio, 8-9).

Bisogna inoltre chiedersi sempre: utile per cosa? Un telescopio è utile se voglio vedere meglio i crateri della Luna, ma non se, per suo tramite, mi propongo di guarire un'influenza. In questo senso, se ci si intende sulle parole, anche la filosofia è "utile" non perché porti dei vantaggi immediati e tangibili, ma perché amplia gli orizzonti mentali e morali degli individui, trasformandoli: "É quanto mai esatto e perfettamente giusto dire che "la filosofia non serve a niente". L'errore è soltanto di credere che, con questo, ogni giudizio sulla filosofia sia concluso. Resta tuttavia da fare ancora una piccola aggiunta, sotto forma di domanda: se cioè, posto che noi non possiamo farcene nulla, non sia piuttosto la filosofia che, in ultima analisi, è in grado di fare qualcosa di noi, supposto che c'impegniamo in essa" (Heidegger 1968, 23-24).

Per comprendere la funzione e la rilevanza della filosofia proviamo a compiere un esperimento mentale, a immaginare come sarebbe il nostro mondo senza di essa. Tra le altre cose, non avremmo un senso critico altrettanto sviluppato, non conosceremmo nella stessa misura l'uso delle armi della razionalità e del dubbio, che ci aiutano a proteggerci dai pericoli sempre incombenti dell'intolleranza dogmatica, della prepotenza di autorità indiscutibili o della superficialità di credenze e opinioni non esaminate a fondo. Anche se la filosofia non fosse una scienza rigorosa, anche se non adducesse argomenti inoppugnabili, ma soltanto più ragionevoli di altri, essa aiuterebbe a dar senso a un mondo meno piagato dalla violenza e dalla sopraffazione e sgombrerebbe la strada della civiltà da molti inciampi o "problemi".

I compiti della filosofia

Vorrei, tuttavia, indicare brevemente alcune delle ragioni che inducono a percepire la filosofia in modo inadeguato. Essa è stata, ad esempio, paragonata all'impero bizantino, nel senso che perderebbe una provincia dopo l'altra a favore delle scienze, le quali escono dal suo seno, ma si emancipano presto da una tutela divenuta ingombrante. Questa immagine è inappropriata, se non altro perché esprime una concezione statica del sapere che non corrisponde, nell'insieme, ad alcuna pratica effettiva: i confini delle varie discipline mutano, infatti, continuamente, così come il valore di paradigma assunto dalle singole scienze per la filosofia (la matematica e la fisica nel Seicento; più tardi la biologia, la fisiologia, la psicoanalisi o la linguistica, oggi l'intelligenza artificiale o l'antropologia culturale). Più che alla decadenza inarrestabile dell'impero di Bisanzio, le vicende della filosofia sono paragonabili - per usare una metafora tratta dalla geologia - alla registrazione dei movimenti tettonici generalmente lenti, ma talvolta "catastrofici" del globus intellectualis, i quali manifestano, non raramente, il senso delle fratture e delle collisioni tra le grandi "zolle" concettuali da cui tutte le civiltà sono sostenute. Le culture umane subiscono, in effetti, incessanti trasformazioni molecolari, che ritraducono e riqualificano i loro contenuti e le loro forme, con un processo analogo a quello delle lingue che inavvertitamente si modificano (non vi sarebbe, del resto, alcun mondo vitale umano se non esistessero questi sistemi simbolici che accomunano la specie nella facoltà di emettere suoni articolati e significanti). Le mappe mentali ed emotive - e con loro il valore implicitamente attribuito a persone, luoghi e percorsi - si trasformano quindi in maniera generalmente lenta, ma inesorabile. Solo ad un certo punto si producono o vengono avvertite le discontinuità !catastrofiche!. Attraverso le generazioni si consacrano così istituzioni e spazi nuovi o si desacralizzano e si dimenticano antichi idoli e luoghi di culto.

Qualcosa di analogo, ma con maggiore consapevolezza delle

implicazioni, avviene nel campo delle idee. Proprio in questi periodi di accentuata crisi, la filosofia svolge il suo compito più importante: ridisegna criticamente le variazioni delle mappe di senso, orienta nuovamente gli individui rispetto ai continui mutamenti di assetto delle idee e dei valori, distrugge modi di pensare e di rappresentare inadeguati, settari o menzogneri.

Si pensa sempre troppo poco al fatto ovvio che persino il termine *philo-sophia* rinvia a uno specifico legame tra conoscenza e amore (in senso non psicologico), il quale esclude non solo il pieno possesso del sapere, ma anche la trasformazione dell'amore in possesso. Insieme, conoscenza e amore istituiscono una ricerca che, per definizione, deve rimanere incompiuta, consapevole di una mancanza incolmabile, di un bisogno inesauribile di rispondere a rinnovate richieste di senso. Questo avviene non perché i filosofi siano masochisti o amino ciò che resta incompiuto, ma perché ogni persona, ogni generazione e ogni civiltà è obbligata a riprendere da capo problemi di fondo, entro un orizzonte determinato dagli strumenti di comprensione e di giudizio di cui dispone (a cominciare dal linguaggio e dalle tradizioni). Se non vuole regredire o fossilizzarsi, la filosofia è però anche tenuta a rispondere alle sfide attraverso l'innovazione e la trasformazione di quanto, ereditato dal passato, è rimasto irrisolto. Si conserva dunque solo se non ristagna, se non si irrigidisce in forme di sapere cristallizzato e definitivo, se si mantiene aperta, salvaguardando le conquiste ottenute, nella coerenza e nella fedeltà al suo ruolo: quello di allargare in tutti gli uomini la sfera dell'universalità, della ragionevolezza e della partecipazione alla "vita buona". Ciò non significa, però, che essa aspiri a forme eccezionali di conoscenza, per principio lontane dalla scienza, a folgoranti illuminazioni interiori, a visioni mistiche (come quella rappresentata dall'"intuizione intellettuale" per cui si potrebbe cogliere con un solo colpo d'occhio l'articolata complessità del reale), o che, per contro, si adatti a diventare mera retorica di persuasione, arte da sacerdoti, profeti, avvocati o imbonitori (cfr. Rossi, 27). Delle scienze, con cui è sempre stata in contatto, conserva la mirabile

spinta verso la conoscenza e la "verità".

Il faticoso cammino verso la verità

Se la filosofia non regala ricette di immediato successo, se non raggiunge risultati da considerarsi definitivi, ciò dipende anche dal fatto che la verità è divisa e limitata e ciascuno ne possiede inevitabilmente solo una parte (cfr. Jaspers, 39). Per questo la storia della filosofia, con il succedersi e il combattersi delle idee presenta, a prima vista, un lato tragico, sotto forma di una serie di scontri e confutazioni reciproche tra i filosofi [l pp. 71-74). Ciò, tuttavia, non implica che la filosofia sia riducibile a opinioni contrapposte ed equivalenti, ma solo che essa è anche lotta, gara, agone, conquista incessante di verità sempre più complesse, ma pur sempre limitate, esposte al dubbio, in parte revocabili. Sotto tale profilo, essa è una "fenice", giacché rinasce sempre dalle proprie ceneri (Husserl 1987, 358; Merleau-Ponty 2003, 7). Il filosofo deve quindi mostrare l'impossibilità di dar ragione compiutamente di tutto, combattere la presunzione, l'erudizione fine a se stessa e il sapere che si ammantava di autorità indiscutibile.

Non deve, quindi, avere paura di compiere "parricidi intellettuali", andando, se occorre, anche contro i propri maestri e contro il sapere tradizionale in genere, alla maniera del giovane Socrate, che osò confrontarsi con Parmenide, padre "venerando e terribile" (cfr. Curi, 44, 17). Nello stesso, tempo, pur consapevole della sua parziale comprensione, egli non deve rinunciare alla ricerca della verità, senza disperare della sua esistenza, alla maniera della grande tradizione filosofica antica e medioevale, mossa dall'idea di una *vis veri* che spinge naturalmente l'uomo verso di essa, così come guida l'animale verso la sua tana. Ne è testimone anche Dante, che così si esprime:

"Io veggio ben che già mai non si sazia
nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra

di fuor dal qual nessun vero si spazia.

Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha; e giugner pòllo,
se non, ciascun disio sarebbe frutra"
(Dante, Paradiso, IV,124-129.)

Ma questo "desio", il desiderio di conseguire la verità, è sufficiente a raggiungerla? E, ancora, la verità risplende così tanto da essere visibile a tutti? L'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* implica, appunto, che la verità sia di per sé evidente (e, se non lo è, la fede corre in suo soccorso). Ma chi non è in grado di vederla è dunque teoricamente e moralmente cieco o daltonico? La questione non è facile da risolvere, segnata com'è dal rischio di cadere, da un lato, nello scetticismo più pilatesco e, dall'altro, nel potenziale abbandono del terreno della razionalità. Forse ha ancora ragione Aristotele, quando osserva nella *Metafisica* che "la ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole" (Aristotele 1997, II, 993 a-b). La verità, mai completa, mai assente, è sempre in cammino: rivela, di volta in volta, ciò che siamo in grado di cogliere, ma lo fa in un duplice senso: lo scopre e lo vela di nuovo per poter andare oltre quel che si è appreso.

Vale quanto sosteneva Eraclito a proposito della sapienza oracolare: "Il signore che sta a Delfi [Apollo], non dice, né nasconde, ma fa segno" (Eraclito, fram. 93 DK). Anche la conoscenza della verità indica un oltre, rinvia a ulteriori ricerche. È, tuttavia, quasi un miracolo, come ricorda Einstein, il fatto che

"ciò che è incomprendibile della natura è che noi riusciamo, almeno in parte, a comprenderla".

Non dobbiamo perciò rattristarci di non conoscere la verità tutta intera, deplorando la limitatezza della nostra ragione: sarebbe come rinunciare a servirsi delle proprie gambe per il rimpianto di non avere le ali (cfr. Locke, I, 29).

Proprio perché la ricerca del vero è una impresa collettiva, la filosofia deve confrontarsi continuamente con una realtà in cui noi stessi siamo inclusi. Essa "non può essere il dialogo solitario del filosofo con la verità, il giudizio portato dall'alto sulla vita, sul mondo, sulla storia, - come se il filosofo non ne facesse parte - ed essa non può d'altra parte subordinare la verità interiormente riconosciuta ad una istanza esterna" (Merleau-Ponty 1958, 40-41). In questo senso, il filosofo deve stare, paradossalmente, dentro e fuori del mondo, condividere la sorte di tutti gli altri individui, portatori anch'essi di paradossi e contraddizioni: "Ogni uomo ha dunque in sé i paradossi che vengono rimproverati alla filosofia. Togliere alla filosofia i suoi paradossi è come negare la vita" (ivi, 80). Con la differenza, occorre aggiungere, che la filosofia non si limita a constatarli, ma cerca costantemente di farsene una ragione e di oltrepassarli.

Convertire la vita

A lungo, nel passato, la filosofia ha cercato di trasformare la vita degli individui. La conoscenza non era, infatti, considerata fine a se stessa. Persino la pura contemplazione aveva di mira il massimo di felicità nella cornice di una vita desiderabile (Cambiano; Hadot 1998 e 2001) e, del resto, per alcuni filosofi, era proprio il desiderio a generare l'atto della conoscenza (cfr. Plotino, V, 6, 5, 9). Pur ammettendo che la filosofia dovesse insegnare a staccarsi dalla limitatezza della propria casuale esperienza per elevarsi a una visione più vasta, offerta dalla comune appartenenza degli uomini al logos, alla ragione o al linguaggio, la scelta del tipo

di vita non costituiva qualcosa di accessorio. La coerenza tra la propria condotta e le idee professate era anzi essenziale per chi aspirava a diventare filosofo. Non vi esisteva quindi alcuna opposizione tra teoria e prassi, intese in senso moderno, perché la decisione di vivere per la contemplazione era il risultato di una deliberazione e della messa in atto delle proprie idee e convinzioni. La filosofia tendeva quindi a formare, piuttosto che informare, a mutare la direzione dell'anima piuttosto che ad aumentare le conoscenze, a cambiare la vita o, almeno, una vita: la propria (in questo senso aveva carattere personale, non mirava a una universalità astratta, come nelle università moderne, dove i filosofi, diventati in genere funzionari dello stato, devono svolgere programmi standard per i loro studenti).

La ricerca della saggezza e della felicità

Il saggio antico, greco e romano, aveva come modello, da un lato, l'imperturbabile serenità degli dei olimpici, dall'altro, la ricerca senza fine di una perfezione considerata irraggiungibile, ma non di meno da perseguire. Una simile ricerca implicava l'approssimazione della propria vita al modello scelto e il controllo dei progressi compiuti grazie a esercizi spirituali che consistevano - ad esempio - nel migliorare la propria applicazione allo studio o alla pratica di determinate virtù, nel tenere una sorta di diario in cui segnare le tappe raggiunte, mettere in guardia contro eventuali fallimenti o spronare se stessi e gli altri al raggiungimento di ulteriori traguardi (classici del genere sono le Lettere a Lucilio di Seneca e i Ricordi di Marco Aurelio).

Seguendo l'ideale del filosofo quale "scultore d'uomini" (Simplicio, XXIII, linea 133), i rappresentanti dello stoicismo romano, in particolare, compiono quotidiani sforzi per plasmare se stessi come statue, in forma di vere e proprie opere d'arte. Diamo tanta importanza ai vestiti o alla forma di una lampada - argomentano - e, per contro, raramente pensiamo a cambiare e a

perfezionare noi stessi o la società. Per far questo non è necessario sognare grandi imprese: "E non attendere la giusta Città di Platone; ti deve bastare una cosa: un po' di miglioramento, anche minimo" (Marco Aurelio, IX, 29). Tali esercizi spirituali non sono compiuti in vista della salvezza della propria anima - come accadrà più tardi con Sant'Ignazio da Loyola, che vi si ispirerà -, ma per sviluppare le proprie potenzialità umane, per partorire nuovamente se stessi attraverso l'intelligenza e la volontà, compiendo atti di continua autorigenrazione e autosovversione.

Offrendo il modello di "vita più desiderabile", i filosofi del passato indicavano la via verso il conseguimento della felicità (cfr. Aristotele 1966, VIII,1-3; Aristotele 1973a, 1177 b; Gastaldi). In contrasto con la vita politica e con quella dedicata esclusivamente al piacere e alla ricchezza, essi indirizzavano alcuni verso una saggezza raggiungibile mediante la sola ragione umana e l'educazione delle passioni e dei desideri. Almeno in linea di principio, tutta la filosofia classica, poi, mirava a convertire la vita, a indicare il cammino dell'individuo verso la felicità e l'autonomia. Solo in seguito - quando nella prima età moderna la conoscenza cominciò ad essere perseguita in quanto tale - la vita del singolo fu spesso abbandonata a se stessa. Impegnata in una spasmodica rincorsa con le scienze matematiche e fisiche, i cui meriti successi erano evidenti, la filosofia - dopo essersi accontentata dell'ufficio di giudice a latere dei legittimi confini tra il conoscibile e l'ignoto - rinunciò infine alla pretesa di cambiare la vita, avvertendo la difficoltà di indirizzarla, laddove mancano evidenze altrettanto forti quanto quelle dei nuovi saperi o fedi altrettanto organizzate quanto quelle delle Chiese. Con l'avvento della rivoluzione scientifica moderna - e in competizione con essa - solo alcuni filosofi, come Giordano Bruno, continuarono a mantenere la coerenza tra la propria dottrina e la propria vita [l p.16].

Molti, invece, trasformarono la filosofia da saggezza in sapere che non ha altro scopo che l'ulteriore incremento del sapere stesso. Abbandonate da una ragione che non vi trova sufficiente rigore "geometrico", l'esperienza dei singoli e la vita associata rischiarono

così di inselvaticchire, di diventare facile preda di autorità indiscutibili, oggetto di opinioni non esaminate o ricettacolo di confuse speranze, di passiva rassegnazione e di attese politiche messianiche. L'individuo fu allora tentato di trovare rifugio nella propria interiorità, scavata a riparo dalle incertezze, dalle durezza e dai fastidi della dimensione pubblica. Dinanzi ai ben coltivati campi della ragione scientifica, il terreno della vita apparve incolto, soffocato da erbacce e rovi. Più il pensiero si affinava e più la vita diventava estranea a se stessa, segnata da un destino sovrastante o trasformata in una gora stagnante.

Il pensiero filosofico tra attualità e inattualità

Quando l'esistenza si impoverisce e le istituzioni appaiono lontane ed estranee, la filosofia si affaccia alla coscienza degli uomini, pronta a prestar loro aiuto, a sanare o cicatrizzare le sue ferite, a mostrare la possibilità di un cambiamento, a indicare uscite di sicurezza. Con il diffondersi della monocultura dei modelli di razionalità che vogliono imitare le "scienze dure", recedono le domande di senso sulla vita migliore, da condurre coerentemente alle proprie idee. Anche per questo i filosofi moderni possono separare la loro esistenza dalla dottrina professata: Max Scheler, incontrato in un bordello dal rettore della sua università, stupito che un professore di filosofia morale frequentasse simili luoghi, rispose tranquillamente che i filosofi sono come i cartelli stradali, indicano il cammino, ma non è detto che debbano seguirlo.

Queste le premesse remote dei crampi mentali e morali di cui la nostra cultura continua a soffrire. La filosofia contribuisce a scioglierli. L'attuale ritorno di interesse per questa disciplina nasce forse - come si è accennato - anche dall'oscura percezione delle sue potenzialità, dalla fame di senso che si diffonde in zone che la scienza non tratta e che la religione sicuramente affronta, imponendo però il pedaggio della fede. Ma sorge anche dal rifiuto

del fastfood intellettuale distribuito dai media (quotidiani, riviste, televisione, Internet) e dalla stanchezza seguita al tramonto delle ideologie dominanti quando il mondo era diviso in due blocchi contrapposti. Nel momento in cui gli eventi e le istituzioni tendono a scaricare sui singoli responsabilità inedite, alla filosofia viene di nuovo attribuita la funzione di eliminare o di allentare, sul piano teorico, i vincoli antichi e nuovi, che immobilizzano e frenano il pensiero e l'esistenza. Il suo luogo naturale non è dunque costituito dalle nuvole, ma, appunto, da una terra di nessuno, posta in mezzo tra i physika e i meta ta physika, tra l'attualità e l'inattualità, dove al suo sapere è negata la trasformazione in una scienza come la matematica, che tratta enti immutabili, o della fisica, che riguarda sostanzialmente la materia priva di storia, o il suo innalzarsi in zone dove la razionalità perde i suoi diritti.

Le grandi opere di filosofia beneficiano del vantaggio prodotto dal loro scarso "successo": il passare del tempo non le invecchia. Esse sono sempre attuali o - che è lo stesso - sempre inattuali. Per questo gli scritti di Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl o Wittgenstein sono oggi più vivi e più "giovani" di quelli della maggior parte (o forse di tutti) i filosofi contemporanei: "In filosofia non ci sono né predecessori né successori" (Hegel 1971, 11). Solo le filosofie mediocri rispecchiano il proprio tempo, mentre le grandi filosofie lo rendono intelligibile, assieme ai tempi successivi e precedenti. Qualcosa di simile accade nel campo artistico: per il solo fatto di essere nato dopo, Virgilio non ha superato Omero, Racine Sofocle, Picasso Giotto o Schönberg Beethoven. Infatti, "se si fa attenzione alla sua essenza, la filosofia non progredisce. Essa segna il passo sul posto, per pensare sempre la stessa cosa. Progredire, cioè andar via da questo posto, è un errore che segue sempre il pensiero come l'ombra che esso proietta" (Heidegger 1995, 63). Per questo in filosofia vi sono autori esemplari, il cui insegnamento, pur senza attraversare indenne le barriere del tempo e contenendo parti caduche, mantiene su alcuni punti tutta la sua forza, al pari di una molla compressa che non ha ancora scaricato tutto il suo potenziale.

Riaprendo i giochi, le grandi filosofie sospingono verso il futuro, piuttosto che verso il passato (da una diversa angolazione, si vedano anche Heidegger 1968, 54; Heidegger 1989, 79 e cfr. Curi, 8). Dato che rinascono e rifioriscono a ogni stagione, non vi è nelle filosofie alcun progresso lineare, bensì soltanto una continua metamorfosi.

Esse, però, non rappresentano neppure l'espressione di verità eterne: sono, appunto, insieme inattuali ed attuali, dentro e fuori del tempo.

La filosofia (contemporanea della tragedia greca) ha più di duemila anni, ma non li dimostra. Le idee dei grandi filosofi travalicano, infatti, i contesti in cui sono sorte e gli individui che le hanno espresse. La storia della filosofia costituisce perciò una risorsa, una sorta di forziere da cui trarre denaro liquido, da investire oculatamente in nuovi progetti, suggestioni per pensare il proprio tempo, ma non modelli o formule belle e pronte.

Parte seconda

Tra Oriente e Occidente

Saggezza straniera

Intesa come insieme di apparati di senso che aspirano alla produzione, al controllo critico e all'accrescimento di particolari forme di sapere pubblicamente discutibile, la filosofia ha una storia.

Ma dove e quando nasce?

Si può considerare la filosofia patrimonio esclusivo dell'Occidente e concedere alle altre civiltà soltanto una saggezza ripetitiva e senza storia e dire che la filosofia greca rappresenta un unicum da cui è poi scaturito tutto il pensiero successivo?

Esaminando il formarsi e l'articolarsi di ciò che siamo abituati a chiamare "filosofia", constateremo come molte culture ne erano e ne sono tuttora prive. Conoscono, certo, varie forme di saggezza o di sapienza, costituite dal distillato di esperienze secolari, cristallizzatesi in veste di proverbi o depositatesi in successivi strati di senso comune oppure trasformate in un sapere segreto, in patrimonio gelosamente custodito di caste sacerdotali o diffuso tra élite comunque ristrette ed esclusive.

Tali espressioni di "saggezza straniera" (Momigliano) non sono da svalutare, con la tracotanza di chi rivendica all'Occidente il monopolio della razionalità o il primato assoluto tra le civiltà del pianeta, considerando le altre forme di pensiero come appartenenti alla sfera pre-logica del mito, della magia o del mero ossequio alla tradizione (elementi che nessuna cultura ha, peraltro, mai del tutto superato e che si intrecciano, dovunque e costantemente, con i modelli vigenti di razionalità pratica e teorica). Si tratta, piuttosto, di vedere come le categorie fondanti del pensiero europeo - che possono a noi sembrare ovvie - divengano maggiormente comprensibili grazie al confronto con strutture concettuali sviluppate da civiltà altre. O, in una diversa prospettiva, come

esista una "filosofia dei barbari" che precede e, in misura minore, affianca e indirizza il pensiero occidentale.

Il pensiero filosofico tra modernità e tradizione

La disputa su chi ha inventato la filosofia è antica. Già il Proemio delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio (metà del III sec. d.C.) si apre con la discussione se "la ricerca filosofica abbia avuto inizio dai barbari" (si citano "i Magi presso i Persiani, i Caldei presso i Babilonesi e gli Assiri e i Gimnosofisti [o Sapiienti nudi] presso gli Indiani, i cosiddetti Druidi e Semnotei presso i Celti e i Galli"). Diogene conclude, tuttavia, affermando che "la filosofia ebbe dai Greci il suo cominciamento; il suo stesso nome non ebbe nulla a vedere con una denominazione barbarica" (Diogene, I, Proemio).

Bisogna naturalmente intendersi su ciò che significa "saggezza" e stabilire se, e in che misura, racchiuda la razionalità e implichi un qualche metodo d'indagine. "La saggezza - si è sostenuto anche recentemente - non è la conoscenza di tutto, né di più cose possibili.

É un sapere dell'essenziale, di ciò che bisogna sapere per agire bene" (Giuliani, 47). Infatti, come osserva Edgar Morin: "Ciò che ci manca di più non è la conoscenza di ciò che ignoriamo, ma l'attitudine a pensare quel che sappiamo" (Morin, 26). Sapere tutto è ovviamente impossibile, così come spezzare determinati pregiudizi o alterare e annientare convinzioni radicate. Nessuno assimila tante nozioni o riflette su un numero sufficientemente alto di aspetti della realtà da poter dare risposte e soluzioni coerenti ai problemi che, di volta in volta, gli si pongono. Attinge, in modo molto settoriale e "miope", ad aspetti di saperi che la sua cultura ha accumulato e reso disponibili.

Vi sono però culture che si proiettano idealmente in avanti e altre che hanno come ideale il mantenimento delle tradizioni. Alcune forme di saggezza sembrano non avere storia, proprio

perché rimangono sostanzialmente fedeli al passato o credono di esserlo, perché non rischiano l'avventura del pensiero (nel senso etimologico di andare ad ventura, "verso le cose future"). Anche l'Occidente si richiama talvolta alla saggezza (cfr. Alain) e anch'esso ha conosciuto con una certa frequenza l'avversione alle novità: per esprimere il nostro concetto di "rivoluzione" i Romani, ad esempio, usavano l'espressione denigratoria *rerum novarum cupiditas*, ossia smodato desiderio di novità.

Il pensiero medioevale cristiano ha poi generalmente trovato nella Rivelazione il limite alla ricerca ed ha concesso alla Chiesa il monopolio dell'interpretazione di imm modificabili Scritture. Per lungo tempo, tuttavia - da Parmenide ai Sofisti, da Eraclito a Zenone, dagli Scettici agli Illuministi, da Schelling a Hegel, da Marx ad Adorno -, il bisogno e il desiderio di allontanarsi dai sentieri più battuti e dalle opinioni più diffuse sono stati dominanti: "Dai tempi più remoti gli uomini hanno opposto ai maggiori filosofi cose che anche i bambini capirebbero. Si sta a sentire, si legge e ci si meraviglia che sì grandi uomini abbiano ignorato cose sì comuni che uomini notoriamente piccoli avrebbero potuto insegnare loro. Nessuno pensa che

probabilmente essi tutte queste cose le sapevano, altrimenti come avrebbero potuto nuotare contro la corrente dell'evidenza?" (Schelling, 9).

Esemplare è, a questo proposito, il Giordano Bruno degli Eroici furori, il quale - dinanzi alla tradizionale figura del sapiente, che crede di possedere la verità ed è "continente dell'inclinazione e temperato nelle voluptadi" - propugna quella del "furioso" che vive nelle "contrarietà". I furiosi, carichi di "impeto razionale", spinti "da uno interno stimolo e fervor naturale suscitato da l'amor della divi-nitate, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione acuiscono gli sensi, e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordinariamente e questi non vengono al fine a parlar et operar come vasi et instrumenti, ma come principali artefici et efficienti" (Bruno 121). Sempre insoddisfatto, sempre in cammino

verso la verità, il furioso tende spasmodicamente alla conoscenza di "cose ignote e mai viste" (ivi,177). Questa scelta dilata l'essere di ciascuno in direzione dell'infinito, rendendolo partecipe, pur nella consapevolezza della propria finitudine, alla vita del Tutto.

Contaminazioni tra culture

Nel trattare la filosofia (occidentale) non si deve però dimenticare l'esistenza di altre culture che hanno dato un sostanziale contributo all'umanità nel suo complesso. Tenendo presente quanto sia difficile uscire dalla propria "pelle" e guardarsi dall'esterno come se fossimo altri, occorre evitare un doppio pericolo: quello dell'eurocentrismo che nega o ignora l'apporto delle restanti civiltà, e quello dell'esotismo deteriore, che le considera nell'ottica dell'assoluta alterità, trovando impraticabile qualsiasi comparazione e commensurabilità.

Ogni civiltà ha elaborato il suo genere di saggezza, ma nessuna è autoctona, del tutto priva di scambi e prestiti dalle altre. E nessuna è del tutto in traducibile (cfr. Davidson).

In società piccole, in cui la dimensione locale prevale su quella globale (in russo, ad esempio, il termine *mir* indica tanto il villaggio, quanto il mondo) o in cui il tempo storico si svolge secondo ritmi lenti, sono i saggi, in genere gli anziani, a trasmettere il sapere necessario alla sopravvivenza e al benessere della comunità. La loro sapienza è preziosa e rappresenta un bene normalmente riconosciuto, come risulta, ad esempio, dalla Bibbia: "Felice l'uomo che ha trovato la saggezza / E l'uomo che possiede l'intelligenza! / Poiché il guadagno che essa procura è preferibile a quello dell'argento, / E il profitto che se ne trae vale meglio dell'oro; / Essa è più preziosa delle perle [. . .]" (Proverbi di Salomone, 3,13-18).

Diversa è la situazione in società sottoposte a un'accelerazione violenta del tempo storico, quale si ha, ad esempio, in Europa, dapprima con le grandi scoperte geografiche e

la colonizzazione, poi con la Rivoluzione industriale e, attualmente, con l'immenso sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa, sia immateriali (telefono, radio, televisione, Internet), sia materiali (navi, automobili, aerei). In questo caso, i massicci spostamenti delle popolazioni e l'intensificazione degli scambi, con le conseguenti "contaminazioni" fra diverse culture e lo sradicamento dalle abitudini e dalle tradizioni, rendono difficile - o, a volte, impossibile - la lenta sedimentazione delle idee e delle norme morali. Le istituzioni non riescono quindi a tenere il passo con i cambiamenti e, nella maggior parte degli individui, l'esperienza (in quanto permanenza nel presente del passato significativo) si impoverisce. I vecchi, infatti, non rappresentano più un serbatoio di saggezza, non costituiscono più il senatus, o assemblea degli anziani, che indirizza la collettività sul piano politico o i preti (etimologicamente "vecchi") che guidano i fedeli sul terreno spirituale. Nella variare, difficilmente prevedibile, degli eventi, nel turbine dell'incertezza, si deve rischiare di più per sottomettere la fortuna, secondo un atteggiamento, diceva già Machiavelli, più consono ai giovani - che non si sottraggono all'audacia dell'azione e al rischio dell'imprevisto - che non alla cautela degli anziani.

In linea generale, è necessario distinguere tra filosofia e razionalità, in modo da meglio comprendere le mediazioni e le ibridazioni della "saggezza straniera" con la nostra, che non è certo autosufficiente. Alcuni esempi: la filosofia della Grecia arcaica ha radici asiatiche ed egiziane e quella del periodo classico giunge in parte all'Occidente medioevale attraverso un lungo giro [l pp. 68-69]; Leibniz comincia a inserire il pensiero cinese nella grande famiglia del pensiero umano; Schopenhauer fa entrare a pieno titolo nella cultura europea il buddhismo (termine coniato solo nel 1817, cfr. Droit 1997) e l'induismo, ossia il nucleo principale della tradizione indiana (su cui cfr. Nakamura; Dasgupta; Tucci; Il pensiero indiano; Droit 1994). Un'altra migrazione di pensiero è poi costituita, per allargare il compasso geografico fino all'Estremo Oriente, dall'arrivo della filosofia europea in Giappone nella

seconda metà del Cinquecento. Nel paese del Sol Levante le cognizioni portate dagli occidentali vennero, dapprima, definite nanbangaku (scienze dei barbari del sud), mentre nel periodo successivo (quello Edo, che va dal 1600 al 1867) furono invece chiamate rangaku (scienze olandesi). Diversamente dai missionari gesuiti spagnoli e portoghesi - che fecero, comunque, conoscere l'esistenza delle opere di Aristotele, di Agostino e di Tommaso -, gli Olandesi erano in Giappone bene accettati, in quanto privi di mire egemoniche e non interessati all'evangelizzazione (cfr. Keene; Tenneriel-lo). Cercando un termine con cui tradurre "filosofia", i Giapponesi lo resero, inizialmente, con gakushi (conoscenza generale, sapienza, insegnamento) e, in seguito, con tetsugaku (scienza e saggezza). È interessante notare come manchi in entrambe le espressioni qualsiasi riferimento alla parola "amore" di filo-sofia (cfr. Saviani, 23 e, più in generale, Piovesana; Bigatti; Blocker - Starling).

La cultura europea s'intreccia così in Giappone con gli apporti provenienti dalla Cina e dall'India. Dopo che gli Stati Uniti, nel 1854 costringono, sotto la minaccia del cannone, il Paese del Sol Levante ad aprirsi al commercio mondiale, i giapponesi si impadroniscono velocemente e con successo delle scienze e delle tecnologie europee e americane, cercando tuttavia di non intaccare i valori tradizionali insidiati dal carattere oggettivo e anonimo del pensiero scientifico europeo che incrina l'insegnamento personalizzato dei maestri zen.

In tale contesto, le autorità mandano studenti e studiosi a imparare anche la filosofia occidentale: in particolare l'idealismo tedesco e, in misura minore, il pragmatismo americano. Nasce una nuova filosofia, sintesi originale tra Oriente e Occidente, che ha il suo centro d'irradiazione nella Scuola di Kyoto e uno dei suoi principali rappresentanti in Nishida Kitar (1870-1945). In una cornice culturale globalizzata, la filosofia giapponese ha cominciato a farsi conoscere, negli ultimi decenni, anche in Europa e in America, specie nel campo dell'estetica (cfr. Marra).

Non bisogna, per altro, dimenticare che l'Oriente è

sostanzialmente una costruzione dell'Europa, la quale ha definito se stessa - sin dalle Guerre persiane - come luogo della libertà, della ragione, del coraggio e delle leggi contro il dispotismo, la sensualità, la paura e l'arbitrio degli asiatici (cfr. Said; Grosrichard). La polarità Oriente-Occidente è, peraltro, curiosa, perché l'Europa non si è considerata come centro o ombelico del mondo (mentre i Cinesi chiamano la loro nazione Paese-del-centro), bensì come un elemento di questo dualismo (cfr. Marramao, 59).

Analogie e differenze tra Oriente e Occidente

Ripropongo di nuovo la stessa questione: le società non-occidentali hanno avuto filosofia o soltanto saggezza? Hegel, seguito da pensatori contemporanei (cfr. Deleuze - Guattari), ritiene che le filosofie orientali siano espressione di determinate tradizioni sapienziali, manifestazioni del senso comune o di mentalità ancora legate al mito, e che rappresentino, di conseguenza, solo il preludio alla filosofia, il vestibolo alla vera razionalità incarnata dall'Occidente ("qualche cosa di preliminare", cfr. Hegel 1973, 1,133-166). In maniera più convincente, Karl Jaspers ha invece individuato tre radici indipendenti della razionalità umana (cinese, indiana, greca). La razionalità non costituisce, pertanto, una prerogativa del solo Occidente, non costituisce l'insegna araldica e il vanto dell'Europa. La sua diffusione nell'età moderna e contemporanea - si può aggiungere - non coincide affatto con l'occidentalizzazione del mondo. Jaspers individua poi una strana coincidenza, ossia l'esistenza di un "periodo assiale" nella storia del mondo, di una fase di trasformazione globale dell'umanità che si estende dal IX al III secolo a.C., ma che ha come centro di gravità il VI secolo, il quale vede contemporaneamente la nascita di Parmenide, Eraclito, Confucio, Lao-tse e Buddha, come pure dei profeti ebrei, da lui inclusi nella sfera dell'Occidente (cfr. Jaspers 1972, 19 sgg.). Più recentemente, il periodo assiale è stato spostato dal V secolo a.C. al I secolo d.C. (cfr. Roetz), ma ciò non

cambia il parallelismo tra più civiltà.

Se le differenze tra le culture sono importanti, non bisogna però sottovalutare le similitudini, che derivano da esperienze umane di base, dovute alla comune struttura fisica e alla condivisa necessità di soddisfare insieme bisogni e interessi materiali e ideali. Molti studiosi hanno così riscontrato forti analogie tra pensatori occidentali e indiani (cfr. Bugault; Droit 1994) e considerato arbitraria l'eccessiva semplificazione per cui esisterebbe un'opposizione diametricale Oriente / Occidente: "Nessun ambito culturale, nessun periodo storico, può essere imprigionato in una formula che ne descriva l'essenza filosofica: come la filosofia greca classica ha avuto, con Democrito, il suo apice "materialistico" e con Plotino il suo culmine metafisico, così il pensiero indiano ha avuto con i Vaisesika la sua versione atomistica e con Saizkaràmcàrya una delle sue massime espressioni di monismo; come la filosofia europea ha avuto in Hobbes un esempio di pessimismo antropologico e, con Hegel, la sua più alta vetta dialettica, così il pensiero cinese ha avuto in Xunzi un sostenitore dell'originaria malvagità umana, e nella scuola buddhista Huayan la sua più originale descrizione dialettica dell'intera realtà" (Pasqualotto, 51).

Malgrado una simile messa in guardia, si formano comunque indebite associazioni di idee - si ritiene, ad esempio, che l'India sia la patria dell'assoluta spiritualità, mentre è il paese dove, fin dall'antichità, più radicalmente si è sostenuto l'ateismo - e si perdono le analogie (come quella che apparenta un aspetto della dottrina di Socrate alla saggezza cinese: "Il Maestro disse: 'Possiedo io forse la conoscenza? Niente affatto! Se l'uomo più umile viene a pormi una domanda, io mi sento come vuoto: mi sforzo allora di andare al fondo della questione, sviscerandone ogni aspetto': Confucio, IX, 7).

Dall'India alla Cina

Tralasciando le varie forme di saggezza dei diversi popoli, sia

quelli ricchi di cultura come gli egiziani, dove già nel Libro dei morti si trovano regole morali di umanità e di benevolenza reciproca tra gli uomini che potrebbero valere anche oggi (per cui si vedano, comunque, almeno i lavori di Assmann), sia quelli che hanno orizzonti più limitati ma non meno umanamente significativi, come gli indiani del Nord America (per cui cfr. Alce Nero parla, dove lo stregone Sioux Nicholas Black Elk espone la sua "Visione"), nell'esaminare le forme di sapere che hanno caratterizzato le principali civiltà extra-europee, conviene limitarsi a quelle che hanno una storia più antica, ricca e complessa: ad alcuni tratti del pensiero indiano e cinese, alcuni dei quali noti [sulla filosofia araba, I pp. 68-69 e sulla filosofia in Giappone I p. 34]. Fungeranno da mezzo di contrasto per far meglio risaltare le peculiarità della filosofia occidentale.

Induismo e buddhismo: l'India incontra l'Occidente

L'India ha contribuito alla civiltà umana attraverso dottrine che affondano la loro radice in due religioni e forme di spiritualità: nell'induismo e nel buddhismo (sul pensiero indiano si vedano Arena 1997 e 19983; Bugault; Dasgupta: Il pensiero indiano; Tucci). La prima - legata socialmente a una struttura di casta, all'idea di homo hierarchicus (cfr. Dumont) e intellettualmente dominata dai Brahmini - vede per quasi tre millenni la fioritura di innumerevoli scuole, in contrasto tra loro o alla ricerca di canoni comuni. Collegandosi ai Veda (termine che in sanscrito significa "scienza", insieme di opere religiose composte tra il 1500 e l'800 a.C. circa), il pensiero che ne scaturisce si è a lungo rivolto a determinare il rapporto (dualistico o monistico) tra l'uomo e il cosmo, insistendo spesso sull'esistenza di una coscienza universale che unisce tutti gli esseri. Nella tradizione dell'induismo si perviene alla salvezza mediante una vidya, una conoscenza certa che aiuta l'individuo a liberarsi dal ciclo delle rinascite. Soprattutto nelle Upanisad, l'atman (Sé o soffio vitale, la cui radice è identica a

quella del tedesco atmen, "respirare", così come anima in latino corrisponde al greco anemos, "vento", nel senso che, in tutti i casi, si muore quando non si respira più) rappresenta il principio vitale di ogni essere, che si identifica talvolta con il brabaman, la forza generatrice del Tutto, l'Assoluto. Nel buddhismo - a lungo erroneamente interpretato in Occidente come una forma di nichilismo - la dottrina dell'anatta (atta in pali corrisponde ad atman in sanscrito), ossia del Non Sé, implica che nessuna realtà è autonoma, isolata, autosufficiente. É sempre inserita in un contesto e si identifica proprio attraverso una relazione intrinseca che intrattiene con ciò che è diverso da sé: in altre parole, il Sé esiste solo all'interno di questo sfondo essenziale e costitutivo.

Tra le varie pratiche di saggezza, che coinvolgono anche il corpo (compresa quell'"anima vegetativa" , che la tradizione occidentale da Aristotele in poi, ritiene non suscettibile di essere modificata dalla mente), vi sono esercizi di respiro, l'invocazione al dio Savitar, "Colui che stimola il pensiero e la vita" e, tra le tante forme di preghiera e concentrazione, la gayatrî; oppure la frequente ripetizione di formule sacre (o mantra), che aiutano a produrre la pace interiore. Nel buddhismo, però, l'accento cade spesso sulla preparazione a vivere l'esistenza quotidiana nella maniera più semplice. Significativa, a tal proposito, è questa storia zen: «Maestro, te ne prego, insegnami la vera essenza del Buddismo», lo implorò un giorno un discepolo. Rispose Josshu: «Hai finito di mangiare?». «Sì, Maestro, ho finito». «Allora, va' a lavare le stoviglie» (La tazza e il bastone, 17). Persino il Kàmasutra (o "trattato del desiderio"), opera relativamente tarda, del III secolo d.C., non va inteso come semplice prontuario di posizioni sessuali, ma come forma di saggezza mondana nell'uso dei piaceri (cfr. Kàmasutra).

Contro il formalismo e il ritualismo brahminico, Gautama Sakya-muni, principe ereditario di un piccolo regno situato nell'attuale Nepal, abituato da giovane al lusso e ai piaceri, scopre - com'è noto

- la via della frugalità e della liberazione dal dolore, allorché,

uscendo dal suo palazzo, incontra un vecchio, un malato, un cadavere e un monaco che porta la ciottola per le elemosine. A tale vista riceve la rivelazione che "tutto è illusione (maya)" e diventa appunto il Buddha, "l'Illuminato" o "il Risvegliato". Si trasforma allora in monaco itinerante per diffondere la sua dottrina basata sulle "quattro nobili verità": il dolore pervade il ciclo delle rinascite; è causato dal desiderio egoistico; cessa se si raggiunge la salvezza, ossia la fine delle trasmigrazioni, il nirvāna; esiste un cammino che conduce al nirvāna stesso. Come nella religione indù, anche nel buddhismo ogni uomo è responsabile delle azioni compiute ed erede di tutte le vite precedenti, la cui sequenza può spezzare solo se è capace di sradicare il desiderio (cfr. Arena 1997), uscendo dalla ruota del samsara, dal flusso incessante dell'esistenza, così da giungere al suo centro, al mozzo, all'infinito spazio vuoto che si sottrae al girare della ruota. Più tardi, alla domanda del re Milinda "Che cos'è il samsara?", il Bodhi-sattva Nagasena risponde con un esempio: "Accade come. per il mango, di cui si pianta il seme per mangiarne il frutto. Quando il grande albero è cresciuto e ha fruttificato, gli uomini mangiano i frutti e poi piantano i semi. E da tali semi nasce un grande albero di mango, che fruttifica. Perciò il mango non avrà mai fine" (La tazza e il bastone. Storie zen, 72).

Le filosofie indiane hanno tardato a giungere in Occidente. Sebbene se ne avesse una qualche notizia nel periodo in cui Alessandro Magno portò con sé dall'India uno dei "gimnosofisti" (o sapienti nudi, noti per l'acume e la concisione delle loro risposte) di nome Sfine, che in Persia, soffrendo forti dolori al ventre, si dette fuoco (cfr. Plutarco Vita di Alessandro, 69) e sebbene esse non fossero probabilmente del tutto ignote a Plotino, è solo con Schopenhauer che il pensiero indiano incide effettivamente su quello europeo. Il filosofo tedesco vede, infatti, nell'induismo e nel buddhismo una forma di saggezza parallela alle sue dottrine, una filosofia destinata a restare insensibile all'evangelizzazione cristiana e destinata, anzi, a trovare molti discepoli in Occidente: "Al giorno d'oggi noi, pietosi, mandiamo clergymen inglesi e fratelli moravi ai bramini, per insegnar loro qualcosa di meglio e

informarli che furono creati dal nulla, di che debbono esser lieti e riconoscenti. Ma accade come a chi tira una palla contro una roccia.

In India, le nostre religioni non prendono e non prenderanno mai radici; la saggezza originaria del genere umano non si ritira dinanzi ai fatterelli che accaddero in Galilea. La saggezza indiana rifluisce invece verso l'Europa, e vi produrrà una trasformazione radicale nella nostra scienza e nel nostro pensiero" (Schopenhauer 1991, # 63).

La saggezza cinese tra taoismo e buddhismo

Passando con un balzo dall'India alla Cina, occorre subito osservare come la filosofia cinese costituisca un eccellente banco di prova per saggiare la pretesa universalità e ovvietà delle nostre forme di pensiero e di vita, in quanto la sua tradizione plurimillenaria non è stata soltanto differente dalla nostra, ma anche (e soprattutto) a lungo indifferente. Le idee e gli atteggiamenti elaborati dai loro saggi seguono quindi linee indipendenti dai nostri schemi e presupposti.

Si è spesso confinato il pensiero cinese nell'ambito della saggezza, lasciando la filosofia agli eredi del logos greco (del resto, il termine che traduce "filosofia", *zhixue*, mutuato dal giapponese, appare in Cina solo alla fine del XIX secolo). È, d'altronde, difficile isolare nella cultura cinese un corpus filosofico in opposizione a quello religioso o scientifico: "Cionondimeno non si può negare l'esistenza, in seno a questa rigogliosa tradizione, di un certo numero di feconde intuizioni che hanno alimentato il pensiero per millenni e che evidenziano una notevole coerenza nella concezione del mondo e dell'uomo come una grande costanza nello sforzo di formularsi"(Cheng, I, 139). Anzi, la filosofia, intesa in questo senso, ha un posto d'onore nell'educazione della persona colta e si sostituisce a quello della religione. Per secoli chi frequentava la scuola doveva leggere i cosiddetti Quattro libri, ossia gli *Analecta*

confuciani, il Libro di Mencio, il Grande Studio e la Dottrina del Mezzo (cfr. Fung Yuy-lan, 5). Studiare filosofia, in sostanza, era come, in Occidente, andare a messa.

Una certa importanza assunse "filosoficamente" il buddhismo Ch'an (che, in seguito diventa in Giappone, secondo la pronuncia locale, zen, su cui cfr. Arena 1998,), diffuso in Cina sin dal I secolo d.C. e risultato dall'intreccio tra il taoismo e il buddhismo storico.

Esso mira al superamento di ogni dualismo e alla scoperta, nell'interiorità, della perfezione di ciascuno, del suo "volto originario prima della nascita" (cfr. Arena 1997).

Nel caso del taoismo, è invece necessario distinguere la dottrina filosofica (Tao chia, e cioè la Scuola taoista), dalla sua forma religiosa (Tao chiao). Lo stesso dicasi del buddhismo, dove si deve separare il pensiero (Fo sfieb, lo Studio buddhista) dalla religione (Fo chiao, la religione buddhista).

Il carattere "insapore" del pensiero cinese

I cinesi non sviluppano le teorie in maniera consequenziale a partire da un'idea, da un punto di vista unitario. Paradossalmente, il saggio cinese non ha idee, "perché non ne privilegia alcuna e affronta il mondo senza alcuna visione preconcetta" (Jullien 2002, 9). La saggezza cinese non mira dunque, come quella greca, a determinare gli enti del mondo e non ragiona in termini di esclusione (vero/falso essere/non essere), ma di uguale ammissibilità di tutto [l pp. 42-43]. Superate le contraddizioni, il saggio non rifiuta nulla ed è capace di modificarsi incessantemente, adeguandosi alle situazioni e agli interlocutori. Non disgiunge, inoltre, la propensione alla conoscenza dalla dimensione interiore, come si è fatto in Occidente, dove il sapere è stato spesso separato dalla fede e dove si è generalmente distinto ciò che è astratto e universale da ciò che è concreto e personale. Il prezzo che si paga è che in Cina la saggezza non ha progresso, mentre al contrario, in Occidente, la biforcazione tra filosofia e saggezza ha sviluppato

enormemente le conoscenze, ma, con poche eccezioni, ha emarginato e impoverito la saggezza.

Nel carattere "insipore", apparentemente banale, delle formule della saggezza cinese, bisogna riscoprire la loro apertura, il fatto che non si chiudano dentro idee che negano le posizioni altrui, che non trasformino la verità in una fissazione. Il saggio cinese non va, infatti, alla ricerca di un principio, di un'arché, di ciò che è, insieme, inizio ed elemento che governa il tutto, perché - una volta posto tale principio - i giochi sono evidentemente fatti e il pensiero si trova in una trappola da cui non riesce a sottrarsi, se non estirpando alla radice i suoi dimenticati presupposti. Si potrebbe dire che la saggezza si trasforma in filosofia ogni volta che persegue una verità che si costruisce rigorosamente per passaggi ed esclusioni (come nel caso della dialettica in Platone e in Hegel o del cogito in Cartesio).

Il discrimine non passa, quindi, tra Grecia e Cina, ma, più in generale, tra culture che perseguono in maniera essenzialmente continuativa la ricerca di una verità esclusiva e quelle che in alcune epoche ci hanno provato, ma poi hanno scelto un'altra strada. In un certo periodo, ad esempio, anche il pensiero cinese si era avviato alla filosofia, intesa quasi nel nostro senso, con Mo-tse (479-381 a.C. ?) e con i suoi più tardi scolari, che portarono un preciso attacco alla tradizione e, di conseguenza, al confucianesimo, e svilupparono un spiccato spirito critico, una logica e una teoria della verità simile all'*a-daequatio rei et intellectus* della filosofia scolastica europea del Medioevo. Questa scuola, tuttavia, si spense alla fine del III secolo a.C., lasciando il confucianesimo sempre più forte e il legame con la tradizione sempre più saldo.

La mancanza di teoria nel nostro senso ha in Cina la sua origine in ciò che a noi appare un atteggiamento sincretico, la volontà di conciliare senza rigore, per pura giustapposizione, compromesso o miscela, posizioni differenti. Nel pensiero cinese le contraddizioni non sono insanabili, consentono alternative e la verità non ha carattere esclusivo, assoluto o eterno. Consiste in

sapienti dosaggi, nel predominio graduato di un principio sull'altro: in senso cosmico dello Yin (principio femminile) sullo Yang (principio maschile) e viceversa. L'oggetto non è descritto, vale a dire circoscritto e delimitato, una volta per tutte. Ci si accosta ad esso secondo circoli sempre più stretti, senza pretendere di afferrarlo e di possederlo, ma di approfondirne la natura attraverso la lettura dei classici, l'insegnamento di un maestro o un'esperienza individuale (cfr. Cheng, I,14).

Un pensiero flessibile che si adatta alla realtà in divenire

Il nostro modo di ragionare - segnato dalla logica aristotelica e da quella scolastica, con le loro elaborazioni successive che si sono poi sedimentate nel senso comune - si basa sostanzialmente sulla struttura grammaticale del nostro giudizio, incentrato sul modulo soggetto-copula-predicato, che prevede sistemi d'inclusione successivi (verrebbe da dire a scatole cinesi), sulla distinzione tra sostantivo e aggettivo, tra attivo e passivo o tra soggetto e oggetto (con relativa presa di distanza del soggetto conoscente dal mondo). Niente di simile si ritrova in Cina: "Il cinese invece non è una lingua flessiva, in cui il ruolo di ogni parte del discorso sia determinato dal genere, dalla marca del singolare e del plurale, dalla declinazione, dalla coniugazione, ecc.: le relazioni sono indicate soltanto dalla posizione delle parole (ricordiamo che ogni segno scritto costituisce un'unità di significato) nella catena della frase. Non ha dunque una struttura di base, di tipo soggetto-predicato, che tenda a dire qualcosa a proposito di qualcosa e che ponga implicitamente la questione di sapere se la proposizione sia vera o falsa. In confronto alle lingue indoeuropee, uno degli aspetti più vistosi è l'assenza, in cinese antico, del verbo "essere" come predicato, poiché l'identità è indicata mediante una semplice giustapposizione" (ivi, p.16).

Il pensiero cinese, con le sue categorie fondamentali (per il cui senso e sviluppo cfr. Zhang Dainian), non si separa dal mondo, né

vi si contrappone: vi vive dentro. É un pensiero diagonale o trasversale, in cui - anche dal punto di vista militare - manca l'idea di uno scontro frontale e decisivo. In termini greci, non vi è interesse per l'episteme, per la scienza in quanto tale, ma semmai per la phronesis, per la saggezza o prudenza, nel valutare ciò che cambia (in termini aristotelici: "ciò che può essere diversamente da quel che è") in base a delle norme. Eppure, anche in questo caso, mentre la phronesis greca prevede come norma il regolo lesbio, il metro di piombo usato dai muratori dell'isola di Lesbo, che si adatta all'oggetto da misurare piegandosi ma restando della medesima lunghezza (in contrasto con il "metro di Policleto", che è di ferro e indeformabile e costituisce lo strumento dell'episteme), e mentre la prudentia romana fonda la iurisprudencia, basata sui codici, su norme formalizzate che si adattano in maniera non arbitraria al variare delle situazioni, la saggezza cinese non elabora nemmeno norme rigide da applicare alle diverse situazioni. Le norme stesse si modificano (o si arricchiscono) in rapporto alle situazioni stesse. Persino il più grande filosofo del mutamento che l'Occidente abbia mai conosciuto, l'Eraclito del panta rei, dell'impossibilità di bagnarsi due volte nella stessa acqua del fiume, presenta genialmente un elemento di paradossale rigidità flessibile, il denaro, unità di misura dell'immensa molteplicità di tutte le cose [l pp. 54-55].

La mancanza del verbo "essere" - che inibisce la nascita di qualsiasi grammatica o metafisica simili alle nostre - si riverbera su ogni aspetto della cultura cinese, segnata dall'assenza di prescrizioni o definizioni, dalla rinuncia alla ricerca di verità o norme esclusive e definitive. L'inclinazione di questa filosofia è piuttosto l'obliquità, la deviazione, il depistaggio. L'accento cade non sulla libertà ma sulla spontaneità, non sulla densità del senso, ma sull'insapore, il neutro, il poco marcato, l'inapparisciente (cfr. Jullien 1999). Così, mentre la filosofia occidentale tende a concepire la realtà secondo modelli rigidi, estraendone una forma ideale, un eidos o "idea", che vuole poi applicare alla realtà, la saggezza cinese considera invece ogni situazione come una trasformazione

continua di cui occorre conoscere il "potenziale", ossia l'efficacia, l'energia compressa, simile a quella contenuta in una balestra carica. Per erogarla al momento opportuno, basta lasciar evolvere le situazioni, accompagnare gli eventi, facendosi trasportare dai loro ritmi e processi, comportandosi come il "drago" o il "serpente", che, con il loro corpo flessibile - adattandosi al terreno, contraendosi per espandersi - avanzano senza sforzo apparente sino al momento in cui colpiscono. Con un'altra tipica metafora, si può dire che è sufficiente muoversi come l'acqua, che assume ogni forma, che aggira gli ostacoli invece di contrastarli, che appare debole, ma che - una volta accumulato potenziale sufficiente - distrugge e trascina massi e case. In termini politici e diplomatici ciò significa assecondare le inclinazioni degli altri uomini per manipolarli, strofinandoli come la "giada" sino a quando manifestino le loro intenzioni nascoste, per poi, alla fine, scaricare loro addosso tutta l'energia accumulata e vincerli. L'immagine, diventata popolare, del cinese che aspetta di veder passare il cadavere del suo nemico sulla riva del fiume non esprime dunque una semplice passività, ma un modo diverso di comportarsi, che non forza gli eventi.

L'assenza di un io individuale e la continuità con il passato

Sin dall'epoca dei Greci, noi siamo invece abituati a concepire l'efficacia dell'azione a partire da modelli o piani mentali prestabiliti, per applicarli in seguito al mondo. Prima, cioè, costruiamo dei concetti, poi vogliamo realizzarli, considerandoli come scopo o meta dell'azione. Da qui la contrapposizione tra mezzi e fini o tra teoria e pratica.

In Cina, al contrario, l'efficacia non passa attraverso l'applicazione al mondo di forme di pensiero elaborate in anticipo (cfr. Jullien 1998). Dovendo l'agente aderire alle situazioni nella loro mutevolezza, non esiste in Cina neppure l'eroismo dell'azione nella forma consacrata dal genere letterario della tragedia, almeno

come lo conosciamo noi sin dalla Grecia classica e come viene rappresentato, in particolare, dallo stoicismo romano, allorché delinea la figura del filosofo-eroe. Si prenda, ad esempio, l'opera di Seneca: attivo come filosofo e tragediografo in età neroniana, ha lasciato alla produzione drammaturgica la descrizione della caduta e dello smarrimento dell'uomo a causa di passioni distruttive, affidando invece alla meditazione filosofica il compito di orientare positivamente la condotta della vita, così da sanarne - almeno in parte - la tragicità. Questo può avvenire mediante l'elaborazione di una strategia di saggia gestione del tempo e di un'arte di navigare tra le procelle della vita senza perdere la rotta. In maniera analoga, la filosofia militante di Marco Aurelio prescrive all'individuo la fermezza e l'imperturbabilità di fronte alle inevitabili avversità dell'esistenza, consigliandogli di essere simile a un "promontorio" contro cui si spezzano le onde. Quale differenza, dunque, rispetto al modello cinese dell'acqua e del serpente! Il punto di maggior contatto tra la filosofia cinese (eminentemente strategica) e il pensiero occidentale è l'arte della guerra da Machiavelli a Clausewitz, là dove si scopre che ogni previsione è smentita dalla realtà, perché la guerra - come ricorda Clausewitz - rassomiglia al camaleonte, cambia di natura in ogni caso concreto. La differenza è tuttavia che sia Machiavelli sia Clausewitz pensano a condizioni estreme ed eccezionali, a emergenze fatali, come le battaglie decisive di una guerra, mentre il saggio-stratega cinese considera normale il mutare imprevedibile delle situazioni e l'aderire di volta in volta ad esse.

In termini politici, a differenza della Grecia, non esiste in Cina alcun organismo deliberativo allargato: il principio dominante è dato dalla regolamentazione dall'alto della vita politica da parte di chi comanda sembrando non comandare, un criterio applicato dagli imperatori sino a Mao: "Si può far sì che il popolo segua, non che conosca" (Confucio, VIII, 9). Anche per Sun-tzu, maestro del pensiero strategico, il soldato non deve sapere niente, deve rimanere ignorante per combattere meglio (cfr. Sun-tzu). Il soggetto non è né attivo, né passivo: l'azione trasformatrice passa

soltanto attraverso di lui (è, dunque, transindividuale), e la libertà coincide con la spontaneità. Dal confronto con la filosofia cinese ci rendiamo conto che il nostro modo di pensare e di agire ha delle premesse nascoste, nel modello di individualità creato in Grecia dalle procedure di deliberazione politica (che poi si interiorizzano nel "deliberare con se stesso"). Solo chi si propone di conseguire la propria autonomia di scelta, la libertà, può ragionare in termini di mezzi e fini, attività e passività, io e forze che si oppongono all'io, mentre per il saggio cinese "l'uomo perfetto è senza io" (Zhuang-zi,15).

Il pensiero cinese affonda alcune delle sue radici nella famiglia, nella scuola, nella corte o nell'esercito e pone spesso l'accento sul rispetto per l'autorità dei genitori, dei maestri, dei sovrani e dei generali.

La critica nei confronti dei maestri viene tuttavia, in alcuni casi considerata lecita e - a certi livelli di apprendimento - persino benvenuta. Su questo punto Confucio (Kong fuzi, Maestro Kong, il cui pensiero fu fatto conoscere in Europa da Leibniz) è chiaro: "Il Maestro disse: «Hui non mi è di aiuto. Accetta tutte le mie parole»" (Confucio, XI, 3). Malgrado ciò, prevale indubbiamente l'amore per la tradizione ("Il Maestro disse: «lo trasmetto e non creo. Confido negli antichi e li amo»") e il rifiuto di ogni rottura con il passato, accompagnata un tratto storico, che sottolinea ciò che già si conosce: "Il maestro disse: «Chi ravviva il passato per conoscere il nuovo: ecco un maestro»" (ivi, II,11; VII,1).

In Occidente si crede spesso che il confucianesimo sia una religione, mentre è invece una dottrina analoga al platonismo o all'aristote-lismo, una scuola di vita. La forza del pensiero confuciano sta nell'esaltazione della ritualità, nel culto degli antenati, nella pietas verso i genitori, nella fiducia verso l'umanità che si manifesta attraverso la pratica dei riti (ren): "Yan Hui domandò cosa fosse il ren. Il Maestro rispose: «Vincere il proprio io per rivolgersi ai riti»" (ivi, XII, 1). Anche in campo economico, il confucianesimo, etica priva di trascendenza e di redenzione individuale, poggia su una regolamentazione dall'alto,

sostanzialmente accettata e sostenuta, e sulla solidarietà sociale, che permea quei "valori asiatici" che sono oggi in grado, nel Sud-est del continente, di promuovere un capitalismo cooperativo. L'individualismo occidentale, che a noi appare un valore assoluto, è rimasto finora sostanzialmente estraneo ai cinesi, come, del resto, ad altre culture dove prevale il pathos per la comunità.

In conclusione, nei limiti ricordati, le forme di saggezza indiana o cinese non coincidono del tutto con la nostra idea di filosofia. Questa si basa, infatti, su un insieme di apparati che aspirano alla produzione, al controllo critico e all'accrescimento di particolari forme di sapere in grado di innescare un processo cumulativo, a valanga, fatto di radicali mutamenti e di serrate confutazioni. Tale processo ha visto strettamente intrecciate - sin dalle origini greche - la filosofia (nelle sue varie accezioni, sulle quali chi ha coraggio e competenza può consultare l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, colonne 572927) e le scienze. La mancanza di filosofia, nel nostro senso, non implica tuttavia, l'assenza di ricerca razionale del senso delle cose, di discussione pubblica o di pluralità di scuole, ma solo un minor distacco dalla tradizione rispetto alle più nette fratture che - non senza lotta, conflitti e ricadute - si producono nell'Asia Minore di Tale-te ed Eraclito, nella Magna Grecia di Parmenide e Pitagora, nell'Atene dei Sofisti, di Socrate e di Platone o nell'Europa di Machiavelli, Bruno, Hobbes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel o Marx, una serie di discontinuità che hanno innescato movimenti di pensiero ancora in corso. Tale dinamismo, incarnatosi nel paradigma della modernizzazione e della tecnica, si è però oggi trasmesso - con esiti non sempre felici - dall'occidente al resto del mondo (cfr. Headrick).

Parte terza

La filosofia e la sua storia

Sotto il cielo greco

La filosofia come sapere democratico e disinteressato

La filosofia nasce in Occidente dalla volontà di "conoscere e ricercare il senso delle cose. In primo luogo, però, dalla contemplazione del cielo, dalla visione degli "splendidissimi astri". Essa non resta tuttavia confinata - come presso i Caldei e i Babilonesi o presso gli Egiziani e i Maya - al campo della divinazione, dell'astrologia, del sapere monopolizzato dalla casta sacerdotale o riversato negli usi pratici del calcolo del calendario agricolo o sacro. Sebbene siano ben visibili le tracce delle culture orientali - ed egizie - nella filosofia greca arcaica (cfr. West), la conoscenza diventa ora gradualmente disinteressata e aperta a tutti e viene considerata fonte di un piacere specifico della sola specie umana, quello dell'organo che le è proprio: l'intelligenza, la parola e il discorso articolato che distingue il vero dal falso e il giusto dall'ingiusto (logos).

Di tale atteggiamento si riscontrano varie testimonianze, raccolte da Aristotele, nel *Protreptico*, lo scritto giovanile in cui esorta allo studio della filosofia, citando i sapienti che lo hanno preceduto: "Qual è dunque tra le cose che esistono, quella in vista di cui la natura e la divinità ci hanno generato? Interrogato su questo, Pitagora rispose: «lo scrutare il cielo», e soleva anche dire essere lui stesso un indagatore della natura e di essere venuto in vita in vista di quello" (Aristotele 2000, IV,18). Analoga la replica di Anassagora a una simile questione: "E dicono che Anassagora, interrogato su che cosa fosse ciò in vista di cui si desidererebbe essere stati generati e vivere, rispose alla domanda: «lo scrutare il cielo e gli astri che stanno in esso, e la luna e il sole», come se tutte le altre cose fossero degne di nulla" (ivi, IV,19).

Lo spettacolo (theoria) del mondo offerto dalla filosofia - oltre ad essere il più bello, perfetto e piacevole - è, a differenza delle rappresentazioni teatrali o atletiche, anche gratuito, nel senso che non occorre essere ricchi per assistervi: Non è certamente giusto, infatti, viaggiare con gran fatica allo scopo di vedere uomini che imitano donne e schiavi, o combattono e corrono, e non ritenere doveroso indagare, senza spesa, sulla natura degli enti e sulla verità" (ivi, IX, 44). Anche più tardi, il solo pensare all'immensità degli spazi produce fremiti di divina voluptas (cfr. Lucrezio, III, 28-29) e fa scaturire nel Seneca delle Lettere a Lucilio il desiderio di immersione nella totalità del mondo: *toti se inserens mundo* (Seneca, LXVI, 6). Ancora oggi vi sono filosofi, come Pierre Hadot, i quali confessano di aver preso la decisione di dedicarsi alla filosofia, in quanto sapere capace di operare "una trasformazione della percezione del mondo", guardando da ragazzi l'immensità del cielo stellato attraverso una finestra (cfr. Hadot 2001, 24). Sostanzialmente greco sembra dunque essere, in origine e praticato al di fuori di ogni casta sacerdotale, l'atteggiamento di contemplazione disinteressata dello spettacolo del mondo.

Il divenire e le forme

Come mai - con la parziale eccezione dei Sofisti (cfr. Cassin) e di Socrate, che, secondo Cicerone, ha fatto scendere la filosofia dal cielo per introdurla nelle case degli uomini - per i filosofi greci la visione degli astri è talmente importante e significativa da costituire l'unico spettacolo degno di essere osservato? La risposta è: perché il cielo mostra loro un ordine ciclicamente perfetto, scandito in maniera rassicurante dal ritmo immutabile dell'eterno ritorno dell'uguale.

Una simile regolarità non si ritrova nel mondo umano e nell'ambiente che immediatamente lo circonda. In esso, infatti, domina, da un lato, "la generazione e la corruzione" - in quanto gli enti nascono e muoiono -, dall'altro il disordine, il dolore, la

guerra, la violenza, la malattia, la miseria. Niente ritorna come era prima: tutto ciò che esiste è insidiato dal deperimento e dal nulla, tanto che la saggezza tragica dei Greci insegna agli uomini che la cosa migliore sarebbe non essere mai nati e, una volta venuti al mondo, ritornare al più presto nel nulla. Di fronte allo spettacolo del cosmo e all'incommensurabile frattura tra l'ordine celeste e l'ordine del mondo "sublunare" (ossia quello posto sotto la presunta sfera cristallina incastonata alla quale ruota la Luna), dove domina la generazione e la corruzione, sorge quasi spontaneo il pensiero che l'uomo non sarà mai in grado di abbracciare la natura delle cose, che il suo non diventerà mai un perfetto sapere, ma resterà per sempre un inappagabile amore di sapere, una filosofia, appunto. Il termine "filosofo", in questo senso, è frutto di un'evoluzione rapida: compare forse in Eraclito nei primi decenni del V secolo (cfr. fram. 35 DK), mentre la parola "filosofia" - coniata, si dice, da Pitagora - si è probabilmente diffusa in Grecia solo in età periclea e, dapprima, nell'accezione con cui Erodoto la usa in rapporto alla discussione tra Solone e Creso sul migliore stile di vita, ossia quale desiderio di conoscere che si manifesta nel viaggiare molto per conoscere il mondo naturale e umano (cfr. I, 30, 2).

Prima che la scienza moderna scopra che anche i corpi celesti, sebbene fra miliardi di anni, sono destinati a scomparire, essi hanno rappresentato l'armonia, la misura e la bellezza che si riproducono nella loro immutabile costanza. Le premesse di tale concezione sono costituite, nella Grecia arcaica, dalla vittoria della religione olimpica sulle precedenti forme di culto. Le serene divinità diurne, della luce solare, guidate da Zeus (genitivo Dio.s, come dies, giorno), si sono, infatti, imposte dopo dura lotta su quelle sotterranee, delle tenebre e della vegetazione, senza tuttavia riuscire a sconfiggerle definitivamente. Assieme al proprio figlio Apollo, Zeus custodisce, comunque, le "misure" e l'equilibrio del cosmo, secondo le iscrizioni che apparivano sulle mura esterne del tempio di Delfi: "osserva il limite", "nessuna cosa in eccesso".

Pitagora e le origini del razionalismo occidentale

La scuola pitagorica ha trasportato l'ideale della misura dal piano più propriamente religioso a quello filosofico, prendendo a modello il tutto della natura, l'universo, che è, insieme, calcolabile, armonico e bello (kosmos indica in origine il belletto delle donne), anche perché la rotazione - a diverse velocità - delle sfere cristalline concentriche, sulle quali sarebbero fissati i corpi celesti, genera una musica astrale che la maggior parte degli uomini non è in grado di udire a causa dell'abitudine. Il mondo è, dunque, governato da leggi che sono belle e vere, basate cioè su misure calcolabili e armoniose. Adeguandosi alla struttura ordinata del cosmo, l'uomo e la Polis generano la bontà morale e la giustizia (in quanto buono è ciò che conserva la giusta misura tra gli estremi, come il coraggio tra la viltà, per difetto, e la temerarietà per eccesso, e, a sua volta giusto, è ciò che mantiene l'armonico equilibrio tra i membri di una data comunità). Da qui nasce e si sviluppa quella trinità di vero, bello e buono che ha dominato a lungo la nostra civiltà e che è stata poi talvolta derisa come ingenua, senza ricordarne adeguatamente l'origine e le implicazioni.

Malgrado la tendenza dei discepoli a credere ciecamente nelle sue parole (ipse dixit), si trovano in Pitagora le più robuste radici del razionalismo occidentale. La grande intuizione dei pitagorici consiste nel considerare il mondo come interpretabile attraverso forme rigorose, strutture matematiche e concettuali precise, che traducono in numeri, figure e simboli i contenuti dei sensi nobili e intersoggettivi della vista e dell'udito (quelli che permettono di cogliere in maniera perspicua e di comunicare pubblicamente il maggior numero di differenze). Come il visibile e l'udibile sono tradotti in strutture intellegibili - ad esempio nella geometria e nella musica -, così, a loro volta, le forme intellegibili possono tradursi in maniera sensibile, disegnando figure o eseguendo melodie dapprima soltanto pensate.

Eppure la scoperta della razionalità del mondo resta ristretta nei pitagorici a piccoli gruppi, che formano vere e proprie sette,

dapprima segrete, che vietano la divulgazione delle loro dottrine.

Eraclito e potere del logos

Progressivamente, però, all'interno della cultura greca nasce e si sviluppa l'idea che filosofia è tendenzialmente aperta a tutti, in quanto il logos, discorso o ragione, è comune a ogni uomo. Già Eraclito sostiene che non è lui che dobbiamo ascoltare, ma il logos stesso, di cui le sue parole sono solo il veicolo (cfr. fram. 50 DK). Con ciò è abolita, in filosofia, ogni autorità esterna, delegittimando, di colpo, una lunghissima tradizione, secondo la quale non conta tanto quel che si dice, quanto chi lo dice. Viene rifiutata quella mentalità che si ritrova comunemente negli editti dei sovrani orientali e dei faraoni egiziani o nei testi sacri di tutte le religioni, ma che è testimoniata anche nella Grecia arcaica: si pensi, ad esempio, nell'Iliade, all'episodio in cui Tersite, brutto, gobbo e plebeo, ha la sfrontatezza - o il coraggio - di criticare Agamennone, ma viene bastonato da Odisseo, indipendentemente dal qualsiasi esame delle idee espresse.

La tradizione aristocratica non è tuttavia politicamente cancellata e lo stesso Eraclito continua a sostenere che l'opinione di una persona capace di ragionare vale più di quella di diecimila esponenti del volgo. Si afferma, tuttavia, sempre di più il concetto di una verità indipendente dall'arbitrio del singolo. Contrariamente a quanto sosterrà quasi duemila anni più tardi Thomas Hobbes sul piano politico (*ius-toritas*, non *veritas*, *facit legem*), la verità è dotata di una autorità intrinseca che può ben coesistere - o addirittura identificarsi - con la legge. È anzi necessario, osserva Eraclito, che "coloro che parlano adoperando la mente si basino su ciò che è comune a tutti, come la città sulla legge [*nomos*], ed in modo ancora più saldo" (fram. 114 DK). Egli separa ciò che è comune, il logos e il *nomos*, dalla presunta sapienza individuale e privata (che diffida del sapere altrui, come i cani che "abbaiano a coloro che non conoscono": fram. 97 DK) e invita a non

comportarsi come i dormienti, che hanno ciascuno "un mondo proprio", ma come gli svegli, che partecipano a un "unico mondo comune" (fram. 89 DK). Peccato che molti dormano anche da svegli!

La funzione che il logos svolge nel discorso è la stessa del nomos all'interno della comunità: l'accordo tra i discorsi, così come quello tra i cittadini, è garantito dall'esistenza di qualcosa di comune, di regole e unità di misura condivise. Ragionando, ciascuno può sintonizzarmi sul logos, sul pensiero di tutti, nel cui ambito vince impersonalmente l'argomento migliore, senza che nessuno dei contendenti debba sentirsi esaltato o umiliato. Sul terreno della ragione si è, infatti, tutti con-vinti, vale a dire si è vinti insieme dall'argomento migliore: non perché "Dio lo vuole" o perché qualche potente lo decide, ma perché è nell'interesse comune trovare punti di consenso ragionato. Con la nascita del cristianesimo, tuttavia, il Logos, facendosi "carne", perde - a cominciare dal Vangelo di Giovanni - la sua natura esclusivamente umana e la sua dimostrabilità: a determinati livelli, si crede ad esso, dogmaticamente, per sola fede.

Anche per Eraclito, tuttavia, la verità è parzialmente nascosta, non immediatamente evidente, ambigua. Ha un carattere mobile, processuale, paragonabile all'oro o alla moneta, che, pur rappresentando un'unità di misura rigida, può convertirsi in qualsiasi merce: "Tutte le cose sono scambio di equivalenti per il fuoco / e il fuoco per tutte le cose, / come i beni lo sono per l'oro / e l'oro per i beni" (fram. 90 DK). L'audace similitudine tra il fuoco e l'oro rinvia, a sua volta, alla natura del logos in cui tutte le cose possono convertirsi. Perché tale metamorfosi si compia nel modo giusto, occorre però non solo pazienza, applicazione e disciplina (cfr. fram. 22 DK: "Coloro che cercano l'oro, scavano molta terra ma ne trovano poco"), bensì anche capacità di interpretare i segni, alla maniera dei sacerdoti di Apollo (cfr. fram. 93 DK: "Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica"). Il modo di filosofare di Eraclito è ancora legato al modello dei maestri di verità", per cui essa si presenta in maniera equivoca, implicita, vaga

ed oscura, quale enigma che sfida l'intelligenza dell'interprete, che non si nasconde, ma rimanda ad altro cui fa cenno [3 p. 61. A chi sa interrogarla, consapevole che quello che si rivela non è tutto, la verità si manifesta quale invito a cercare ulteriormente ciò che si nasconde dietro l'evidenza. Diversamente dall'oracolo, che riconduce al mistero, la filosofia ha però di mira il sapere. Partendo da un modello di origine sacerdotale, Eraclito se ne stacca, giacché - a differenza dello stesso Parmenide - la filosofia non costituisce in lui una rivelazione dall'alto, che avviene in un sentiero lontano dall'esperienza degli uomini, bensì la strada grazie alla quale ciascuno può accedere al logos: Certo, esso dapprima gli si nasconde, rivelandosi solo come aletheia, verità intesa etimologicamente come non nascondimento, sottrazione parziale all'oscurità e all'oblio, indagine ininterrotta, ma fruttuosa, che porta all'evidenza ciò che si cela, che lo rivela, appunto, nel doppio senso che gli toglie il velo, per poi rimetterglielo.

Stupore, disagio, scissione

La volontà di sapere è strettamente associata in Grecia non solo alla teoria, alla contemplazione disinteressata del mondo, ma anche al continuo stupore o meraviglia dinanzi ad esso. Platone e Aristotele indicano per primi in questo sentimento, lontano da ogni immediata utilità pratica, l'origine del pensiero filosofico. Sebbene il termine greco thaemazein contenga anche l'idea del timore reverenziale, dello choc, del turbamento e dello sgomento suscitati, tale meraviglia non è, tuttavia, ingenua o paralizzante: diventa, anzi, molla e stimolo di una ricerca, che risale dalle questioni più piccole (sul perché le marionette sembrano muoversi da sé) fino alle grandi, alle ragioni dei solstizi o alla nascita stessa del tutto (cfr. Platone 1992 e, 155 D; Aristotele 1997, A 982 b 11- 21; A 983 b 13-16). L'oggetto dello stupore non si estingue, anche se cambia nel tempo: in Kant, ad esempio, si manifesta ancora, come nei Greci, davanti al "cielo stellato sopra di noi", ma anche alla

"legge morale in noi" e, in maniera poco nota, alla constatazione, non meno sorprendente, che la scienza scopre leggi che corrispondono perfettamente alla nostra esperienza (cfr. Her-sch, 252). Spesso, tuttavia, lo stupore più grande è legato al fatto che noi e il mondo siamo, che c'è l'essere piuttosto che il nulla, che ci sentiamo incomprensibilmente avvolti dalla totalità di ciò che esiste e partecipi delle sue vicende [I p. 90].

Finalità del sapere filosofico dall'antichità al cristianesimo

Presupposto di tale sapere filosofico, in quanto prescinde da finalità legate al piacevole e al necessario, è la pratica dell'ozio [scholē], da interpretarsi non come fuga dal mondo o come pigro ritrarsi dalle fatiche del lavoro, ma come tempo lasciato libero dalle necessità della vita e dedicato alla cura e alla crescita di sé. Ciò implica un nesso profondo tra conoscenza filosofica e ricerca di sempre maggior perfezione dell'uomo, nella forma di un invito allo sviluppo delle sue potenzialità. Tutti gli uomini, per Aristotele, sono destinati a conoscere, ma la conoscenza non è fine a se stessa: deve condurre alla felicità (eudaimonia). La vita contemplativa e la vita politica non sono però contrapposte o completamente estranee l'una all'altra: hanno pari dignità, sebbene la vita contemplativa renda più felici. La politica costituisce l'ambito entro il quale l'uomo può superare la mera esistenza biologica e vivere la dimensione in cui poter realizzare la sua natura più propria, ossia il logos. Come tale, la politica crea le condizioni affinché gli uomini possano meglio disporsi al raggiungimento della felicità e la filosofia le è superiore solo in quanto concede ad alcuni una maggiore felicità grazie alla scelta di uno stile di vita che privilegia il logos, organo che caratterizza la specie umana rispetto agli altri animali [I pp. 25-26].

Sorgono, in seguito, determinate correnti filosofiche che separano nettamente la filosofia dalla vita politica, consigliando la lontananza dagli affari e dall'impegno civile e restringendo la vita

del singolo al circolo degli amici (Epicuro) o cercando la felicità nella fusione mistica con l'Uno (Plotino). In quest'ultimo caso, la filosofia diventa un esercizio dello sguardo: non una visione, ma un altro modo di vedere, in virtù del quale chi pensa è congiunto naturalmente con ciò che è pensato. Immergendosi in sé non rifiuta il mondo, ma riconquista e possiede quello vero, trovandovi la massima beatitudine, il "il termine e il riposo" dell'anima e dell'intelletto (Plotino, VI, 9, 8, 43-44).

Con l'avvento del cristianesimo, tuttavia, quando il sapere per il sapere, la curiositas, viene considerato un peccato, una cupiditas ocu-lorum, la filosofia sente il bisogno di giustificare se stessa e di dimostrare la propria legittimità. Alla sapienza dei pagani, San Paolo contrappone la "follia della croce", mentre alla ragione e all'esperienza umane i Padri della Chiesa assegnano limiti invalicabili, rappresentati dai misteri e dai dogmi. Superarli è una nuova forma di hybris, quella stessa che Dante condanna nell'impresa di Ulisse: il voler seguire "virtute e canoscenza" soltanto umane. La meraviglia e la volontà di sapere risultano così insufficienti a giustificare l'esistenza della filosofia, che deve fare i conti con la teologia e spesso - ad esempio con San Tommaso, ma non con Dante - subordinarsi ad essa.

La filosofia contro le angosce del mondo

In età moderna la filosofia cerca altre forme di legittimazione, legandosi ai problemi che più tormentano e interessano l'uomo, specie in questo mondo. Tende pertanto al superamento dell'infelicità piuttosto che alla ricerca, in positivo, della felicità. In Locke trae così origine dal disagio (uneasiness), dallo sgomento dinanzi alla difficoltà per l'individuo di trovare un senso alle cose e alla propria esistenza; in Hegel scaturisce dal bisogno di superare le scissioni, le lacerazioni della vita, e di recuperare "l'armonia infranta" (Hegel 1971,13).

L'accento cade sull'esperienza, piuttosto che sull'autorità dei

testi sacri o profani (ad esempio, la Bibbia, Aristotele, Agostino, Tommaso). In Hegel la filosofia non sembra inoltre propagarsi per partenogenesi da filosofo a filosofo, da testo a testo, da sistema a sistema, ma sorgere, soprattutto, da problemi della vita reale cui essa cerca di dare una risposta. Se non si producessero delle lancinanti scissioni e strappi rispetto alla tradizione, alle abitudini, alle credenze o ai codici morali, se non venisse meno la soddisfazione per le proprie condizioni di vita, non sorgerebbe infatti - in alcuni uomini che fanno da battistrada ad altri - il "bisogno di filosofia", in quanto tentativo di ricomporre il tessuto lacerato dell'esistenza, di dare senso alla propria vita sconvolta. Di fronte al minacciato disorientamento la filosofia scuote gli individui, toglie alle situazioni date l'apparenza dell'immodificabilità, fluidifica i pensieri e i comportamenti. Spinge talvolta a credere che quanto più profonde sono le lacerazioni dell'esistenza tanto più potente sarà il dispositivo filosofico che dovrà scaturire da questa sfida. Come diceva un amico e contemporaneo di Hegel, il poeta Friedrich Hölderlin, "là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che ti salva". Per questo, anche Hegel sostiene che "l'oppressione spinge all'indagine" e Renan, più tardi, che "il pensiero filosofico non è mai così libero come nei grandi periodi della storia".

Vi è per Hegel nella storia una sorta di concezione tragica, giacché a progredire nel tempo è soltanto la "coscienza della libertà", non l'effettiva libertà degli individui. Il mondo resta terribile, simile a un "mattatoio", e nel libro degli eventi umani le pagine di felicità sono solo "pagine vuote" (Hegel 1966, I, 82). Questa visione non conduce però alla sapienza tragica dei Greci [I pp.101-102], bensì, in direzione opposta, al farsi carico degli aspetti negativi del mondo. E mentre La Rochefoucault sostiene che due cose non si possono guardare in faccia, il sole e la morte, per Hegel bisogna invece fissare lo sguardo proprio sulla morte e sull'annientamento [I p.103]. La filosofia diventa così una specie di cura omeopatica, di mitridatizzazione nei confronti di tutte le forze distruttive. Non conduce certo alla felicità, ma alla

Befriedigung, all'appagamento, all'essere in pace (Frieden) con se stessi dopo ogni sforzo compiuto per comprenderle e contrastarle. Tale meta non è, tuttavia, sempre a portata di mano: analogamente all'arte e alla religione, la filosofia rappresenta la "domenica della vita", il momento in cui dopo le fatiche dei giorni feriali, lo spirito si ripiega su se stesso e fa il punto sul viaggio della vita e della storia.

In ogni caso - guardando indietro dal Protreptico di Aristotele al perduto Hortensius di Cicerone, dalle affermazioni di Epicuro e di Seneca sino all'Elogio della filosofia e a *É possible oggi la filosofia?* di Merleau-Ponty (cfr. Merleau-Ponty 1958 e 2003) - l'invito allo studio di questa disciplina non è mai stato un appello alla mera erudizione o alla conoscenza fine a stessa, ma a uno stile di vita, a una terapia dell'anima contro l'angoscia e il sentimento dell'assurdità dell'esistere, a un rinnovato sforzo per risolvere i problemi che la vita pone a ciascuno.

La filosofia come teoria e come istituzione

La filosofia ha una storia perché il pensiero non è mai soddisfatto, perché tende, da un lato, a considerare il proprio passato come qualcosa di vivo e, dall'altro, a servirsene, degradandolo a semplice materiale da costruzione per nuove teorie. Essa è perciò dotata di una "memoria culturale" (cfr. Assmann 1997), che - seppur con inevitabili lacune - seleziona il passato sulla base dei propri interessi, riattivandolo per renderlo di nuovo presente. Può, tuttavia, farlo solo a posteriori, quando ha risolto le proprie difficoltà di partenza (cfr. Piaget 1981). Una teoria t_1 (nel nostro caso una filosofia) resiste, infatti, finché non si presentano al suo interno delle "anomalie", delle divaricazioni e delle incongruenze tra i suoi principi e la realtà.

Allorché questo accade, la ricerca procede a tentoni. Il filosofo intraprende un viaggio di scoperta dagli esiti ignoti, fino a quando non trova una soluzione che dia retroattivamente risposta alle

anomalie riscontrate e trasformi la teoria precedente in caso particolare di quella nuova, t_2 , allo stesso modo in cui la teoria einsteiniana ha inglobato quella newtoniana. Ogni soluzione crea però altre domande e produce nuove anomalie, che introducono i germi della dissoluzione della teoria t_2 e preparano la strada per una teoria t_3 e così via.

In questo percorso, pur senza rinunciare affatto al conseguimento di teorie coerenti, la filosofia predilige il momento dell'esplorazione del viaggio di scoperta e, solo da questo punto di vista, la sua "saggezza" non mira a una conoscenza che si appaghi di risultati raggiunti una volta per sempre (cfr. Piaget 1969), sebbene tale sia stata la pretesa di alcuni grandi filosofi (cfr. Cartesio, Kant, Husserl 1994).

Quando ha trovato "solide fondamenta", la scienza si ritaglia invece un suo autonomo campo d'indagine e procede in maniera più organica (cfr. Russell, 6), tranne poi scoprire eventuali anomalie nei suoi dispositivi teorici o vistose incongruenze tra questi e le prove sperimentali, mostrando così, nei periodi di crisi o di "rivoluzione", un dinamismo simile - e talvolta maggiore - a quello del pensiero filosofico.

Al pari delle scienze, anche in filosofia il passaggio da una teoria all'altra non è il risultato di sforzi esclusivamente personali. Oltre a una storia dei filosofi, presuppone, infatti, una storia della filosofia, in quanto istituzione che prevede scuole, linguaggio tecnico, stili di pensiero, trasmissione di testi e di idee. Senza nulla togliere al ruolo dell'individualità, è quindi sbagliato limitarsi a sottolineare in maniera ossessiva le idiosincrasie, le peculiarità e i tratti caratteristici dei singoli filosofi. Occorre guardare attentamente anche alla natura delle questioni dibattute, che godono di una loro autonoma logica e storia fatta di concatenamenti, variazioni e confutazioni. Della filosofia non bisogna cioè dimenticare i canali oggettivi di elaborazione e di diffusione, sia in termini geografici e cronologici, sia di relazioni tra le varie culture. Solo in questa prospettiva si riesce a comprendere come nel succedersi delle generazioni si mantenga - sia pur con alti

e bassi - una tradizione di pensiero riflessa, alla seconda potenza, in grado di permettere la relativa continuità dei discorsi, di tenere viva la "grande conversazione dell'umanità".

Modelli di espressione del pensiero filosofico: poesia e dialogo

La forma stessa dei discorsi, il tipo di scrittura filosofica adottato, non è indifferente alla diffusione e all'interpretazione dei contenuti. Per intendere adeguatamente cosa dicono i filosofi si deve quindi guardare al come lo dicono, allo statuto dell'esposizione e dell'argomentazione, al ruolo attribuito ai destinatari del messaggio e, soprattutto, al genere letterario entro cui si articola il discorso. Tranne che in Talete, le cui affermazioni hanno un carattere "scientifico", nei "maestri di verità" della Grecia arcaica (cfr. Detienne) il tono è spesso enigmatico e riveste i tratti dell'agone, della gara sapienziale, quasi si trattasse di risolvere degli indovinelli (Colli). Agli albori del pensiero occidentale, abbiamo così la poesia ispirata, quasi oracolare, tipica di una civiltà in cui continua a prevalere la cultura orale, che privilegia il primato dell'udito sulla vista e, attraverso il ritmo poetico, quello della memoria sulla percezione. Parmenide cerca così la verità scrivendo, come Omero, in esametri (cfr. Gentili, 31-51) ed Empedocle espone le sue idee sulla natura in forma di poema. Ancora nel Novecento - in maniera ovviamente del tutto diversa -, l'alleanza tra filosofia e poesia è stata rinnovata, nel senso di esaltare il "pensiero poetante" (Heidegger), che intende dar voce a ciò che il linguaggio della metafisica non riesce più a rendere [l p. 90-92], o a quanto di emotivamente coinvolgente e di ineffabile vi è nella realtà (cfr. Zambrano).

Grande fortuna ha, soprattutto, il dialogo, che mima in origine la tragedia e la commedia, ma che si sviluppa in pratica secondo i canoni delle discussioni tipiche della vita politica e culturale dell'Atene del V e del IV secolo a.C. Memore

dell'insegnamento di Socrate, che rifiutava la scrittura perché incapace di dare risposte a chi la interroga, Platone, che ne è l'iniziatore, tenta per suo tramite di conservare traccia della viva voce e dell'individualità dei partecipanti. Al di là del genere, tutta la filosofia antica e medioevale ha conservato uno stretto rapporto con l'oralità, basata sul rapporto diretto tra il maestro e l'allievo, indebolito dall'invenzione della stampa e dalla conseguente ampia diffusione del libro, che decontestualizza la comunicazione personale a beneficio di un apprendimento più anonimo, astratto e analitico. In età moderna tale situazione è apparsa a molti come uno svantaggio, che si può in parte colmare ispirandosi ancora a Socrate, "patrono" dei filosofi, il quale dovrebbe continuare a farci riflettere sul fatto che "ora la filosofia racchiusa nei libri ha cessato di interrogare gli uomini" (Merleau-Ponty 1958, 45).

Nel dialogo la verità è frutto del confronto, anche spigoloso, tra i partecipanti. Mettendo in luce i contrasti di idee, esso spinge alla ricerca in comune, esigendo però da ciascuno uno sforzo ulteriore: quello di continuare a cercare da soli, una volta finito il dibattito, una propria soluzione ai problemi. Per questo i dialoghi di Platone sono, nella maggior parte dei casi, narrativamente complessi ed "aporeti-ci", provvisti cioè di due o più soluzioni, a partire dalle quali ognuno può aprirsi la propria strada.

Ancor prima di Socrate e di Platone, la Polis democratica aveva rifiutato il monopolio della verità e scoperto - almeno in parte, giacché esistevano l'ostracismo, la demagogia e i sofismi - la natura fruttuosa del dissenso, del confronto e dell'opzione ragionata tra alternative diverse. Da queste radici spunta il valore attribuito in filosofia alla capacità di argomentare correttamente, senza cadere nelle capziosità sofistiche, nella mancanza di scrupoli dei politici o nella spirale delle passioni più violente come l'odio, l'invidia o il desiderio di vendetta. La Città aveva promosso una forma di educazione politica dei cittadini (paideia), che poggiava sulla diffusa alfabetizzazione e sul pieno coinvolgimento nella vita pubblica, grazie all'accresciuta capacità di autogoverno. Per Socrate, tuttavia, se opportunamente educati, tutti gli uomini -

cittadini a pieno titolo o no - possono accedere alla conoscenza. Nel Menone platonico, infatti, persino uno schiavo, indirizzato da Socrate, è capace di dimostrare un complesso teorema di matematica. Anche l'essere più ignorante e spregevole è quindi in grado di purificarsi dalle scorie della sua limitata condizione umana e sociale per sollevarsi al livello del logos comune a tutti gli uomini (cfr. Platone 1992 b, 82 A - 87 D; Gómez Pin). Gli schiavi hanno tuttavia bisogno di una guida esterna permanente, dell'aiuto di un altro, perché secondo Platone e, ancora più esplicitamente, secondo Aristotele, coloro che sono tali "per natura", non dotati cioè di logos e di capacità deliberativa sufficienti, risultano incapaci di governarsi da sé ed hanno bisogno di un padrone (cfr. Aristotele 1966, 1254 b).

Almeno nel tratto iniziale, la strada verso la filosofia è, dunque, aperta a ognuno, per quanto non sia dato a chiunque percorrerla sino in fondo. "Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza" è infatti il famoso e lapidario esordio della Metafisica (Aristotele 1974, A 980, a 21). Non tutti però possono o vogliono perseguirla. Con gli stoici e gli epicurei, liberi e schiavi, greci e barbari, uomini e donne, ossia proprio tutti, possono indistintamente avere accesso alla pienezza della ragione. Si sfata così il mito che esistano esseri umani superiori per natura ad altri. Dirà più tardi Adam Smith, filosofo e padre della scienza economica moderna, che le difformità tra i talenti naturali degli uomini sono dapprima minime ed è la divisione del lavoro che le accentua: "La differenza tra due personaggi tanto diversi come un filosofo e un volgare facchino di strada, per esempio, sembra derivi non tanto dalla natura quanto dall'abitudine, dal costume e dall'istruzione. Quando vennero al mondo, e fino a sei o otto anni, potevano anche somigliarsi molto e magari i genitori e i compagni di gioco non sarebbero stati capaci di notare nessuna differenza significativa. Ma a questa età, o poco dopo, vengono indirizzati a occupazioni molto diverse, sicché da allora comincia a essere avvertita una differenza di talenti che cresce poco a poco fino a che la vanità del filosofo giunge a non riconoscere più quasi nessuna

somiglianza (Smith,19).

Il sistema: una griglia che spiega il mondo

Passando dal dialogo ad altre forme di esposizione delle idee filosofiche, l'età moderna, soprattutto tra Spinoza e Hegel, ha conosciuto il "sistema" (un tutto, organicamente connesso e compatto di concetti o blocchi di concetti, che trae il suo valore dalla coerenza tra le parti e che ha il suo paradigma negli Elementi di Euclide). Questo modello ha suscitato aspre condanne o appassionate difese anche in relazione al suo carattere "chiuso" o "aperto". Si è visto così nel modello matematico di etica spinoziana, more geometrico demonstrata, o nelle complesse architetture categoriali del pensiero hegeliano una sorta di ossessione, che rischia di sconfinare nella paranoia, per un sapere onnicomprensivo e definitivo. É come se i fautori del sistema pretendessero di esaurire il mondo, di spiegare tutto con assoluto rigore, concedendo alla ragione umana (o alla propria) un potere illimitato nella conoscenza del vero. In realtà, malgrado ogni possibile eccesso, questi pensatori non sono affatto pazzi. Ritengono, semplicemente, che la filosofia non dovendosi contentare di pensieri erratici, debba connettere le idee tra loro nella maniera più stringente possibile, come succede, del resto, in matematica o nelle altre scienze. Fiduciosi del fatto che verrà poi chi saprà trovare i difetti e le incongruenze nei loro dispositivi concettuali, essi non rinunciano al pensiero organico, rivendicando la natura scientifica del pensiero filosofico piuttosto che la sua natura di perenne viaggio di scoperta. Non credono quindi, secondo l'intenzione attribuita a Hegel dalla vulgata, che la loro filosofia sia l'ultima, definitiva e insuperabile, ma semplicemente che essa deve conseguire la maggiore coerenza possibile.

É appena il caso di aggiungere che il carattere sistematico o asistematico delle filosofie, quando apportano contributi essenziali al pensiero umano, non incide sul loro valore. Se non diventa

maniacale, la sistematicità ha le sue buone ragioni. Nessun evento isolatamente preso, anche al di fuori del terreno strettamente filosofico, è, infatti, di per sé significativo. Riceve senso solo all'interno di un paradigma teorico o di un contesto narrativo, di una trama i cui elementi trovano adeguata collocazione in rapporto a quanto viene giudicato interessante a un dato proposito. Max Weber ha così potuto notare come solo in apparenza i bottoni della divisa indossata dal re di Prussia durante la battaglia di Sadowa siano di per sé irrilevanti: se al punto di vista della storia militare si sostituisce quello della storia della sartoria, i bottoni della giacca del sovrano saranno più importanti del fatto che quella battaglia sia stata vinta o persa. È, dunque, il criterio di rilevanza scelto che stabilisce la significatività o meno degli elementi del discorso e prefigura le loro relazioni reciproche, riposizionandoli rispetto ai precedenti contesti di senso (giacché ogni evento è, in genere, già inserito sia in un orizzonte di pre-comprensione, sia in abbozzi di possibili interpretazioni). In termini ancora più radicali, gli eventi sono costruzioni che hanno senso solo grazie alla rete di relazioni che li inquadra, solo all'interno, per così dire, di un sistema implicito.

Neppure una simile posizione, che rinuncia al sistema concepito quale una fortezza chiusa e autosufficiente, sarebbe però accolta da chi accentua il carattere frammentario del pensiero. Adorno, ad esempio, giudicando impossibile raggiungere una conoscenza globale e priva di lacune, ritiene che in filosofia il sistema debba essere ripudiato come tale. Esso, infatti, mima e rispecchia lo stesso apparato politico-burocratico, tendenzialmente totalitario e oppressivo, tipico delle società moderne, le quali schiacciano l'autonomia e la dignità dell'individuo, trasformandolo in ingranaggio della macchina sociale complessiva. L'aforisma o il frammento costituiscono dunque - in tale prospettiva - la protesta contro la presunta totalità del pensiero, che si vuole universale e che è invece simile a un carcere, capace soltanto di rinserrare e di cancellare l'individualità e la particolarità. Adorno segue ed accentua, con diversa intenzione, il più antico modello

delle massime o dei pensieri concisi e "fulminanti", secondo una lunga tradizione che va da Eraclito a Epicuro, da Pascal a La Rochefoucauld o da Schopenhauer a Nietzsche (quando sono riusciti, essi danno luogo - come ha detto lo scrittore austriaco Karl Kraus - non una "mezza verità", ma a "una verità e mezza).

Altre forme espositive del pensiero filosofico

Per concludere con l'elenco di stili espositivi del pensiero filosofico, basterà ricordare le epistole (Epicuro, Seneca); le confessioni, dove il filosofo espone la propria persona e la propria vita al giudizio di Dio e della società (Agostino e Rousseau); il saggio (da Montaigne in poi), dove si mettono alla prova le proprie cognizioni e convinzioni; la lectio o lezione (all'interno di una pratica che dura dal medioevo a Kant), in cui si legge e si commenta il testo di un autore diverso da chi parla; la meditazione (da medire, misurare), esercizio e pratica inizialmente monastica, di soffermarsi a "misurare" - riflettendovi più volte e andando avanti e indietro - la pagina di un testo sacro, lasciandosene impregnare (Cartesio, seguendo il modello gesuitico, a lui più vicino, introdurrà questo metodo in filosofia con le sue Meditazioni metafisiche, conquistando così un maggiore spazio di autonomia all'io); il modello enciclopedico-riassuntivo, che va dalla Summa di San Tommaso all'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Hegel; l'esposizione universitaria del proprio sistema filosofico (pratica che comincia sostanzialmente soltanto con Fichte); il romanzo filosofico o quello di formazione (in Voltaire o in Novalis); l'intreccio tra filosofia e letteratura (in Nietzsche e Derrida); l'articolo su rivista non specialistica o su quotidiano (consuetudine iniziata con la nascita, nel 1903, della pagina culturale del "Giornale d'Italia"); il recente uso dell'intervista televisiva, (cfr. L'enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche) , della videocassetta (cfr. Le radici del pensiero filosofico; Il pensiero indiano, Filosofia e attualità) o del CD-ROM

(Le Rotte della Filosofia; Deleuze 2002). É, dunque, necessario sapere a chi un filosofo si indirizza, in quale contesto e con quali modalità. Infatti, non cambia soltanto l'atteggiamento del filosofo, ma anche la qualità del pubblico: il sapere si deposita e si struttura in maniere diverse a seconda delle culture e dei rapporti istituiti tra maestro e discepoli (cfr. Pasqualotto, 81-103), con l'eventuale ausilio di biblioteche, di aule di lezione, di luoghi di discussione e, talvolta, di mense in comune.

Scuole filosofiche dell'antichità

I filosofi vanno dunque inquadrati nelle istituzioni in cui operano: scuole, già fiorenti in India (il termine stesso di Upanisad, insieme di testi speculativi dell'induismo risalenti almeno al IX - VI secolo a.C., si riferisce all'atto dei discepoli di sedersi attorno a un maestro), in Cina e in Grecia; centri di ricerca come il Museo di Alessandria, istituito attorno al 295 a.C.; conventi e cattedrali; università, che sorgono, nel medioevo latino, tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo; strumenti di comunicazione di massa (dai libri ai giornali, alla televisione, alle banche dati o ai siti Internet). Quando si istituzionalizza, la filosofia trasmette il pensiero delle scuole in forma criticamente vagliata e discussa, filtrando e sottoponendo a verifica quanto ricevuto in eredità.

Con l'eccezione dei primi pensatori ionici, di Socrate, dei Cinici e, in parte, dei Sofisti, la filosofia vive in Grecia soprattutto nelle scuole, associazioni private formalmente dedicate al culto delle Muse.

Esse non sono di proprietà del maestro, ma vengono sostenute da donazioni o da una modesta quota per il mantenimento degli allievi (dato che i filosofi, a differenza dei sofisti, non vogliono essere pagati per il proprio insegnamento). L'Accademia di Platone (387 a.C.), il Liceo o Peripato di Aristotele (335 a.C.), il Giardino di Epicuro (306 a.C.) e la Stoa di Zenone (attorno al 301 a.C.) sono le più famose. Nell'Accademia sono

ammesse anche le donne, come accade più tardi nel Giardino, che accoglie però anche gli schiavi. I corsi, rappresentati da lezioni ex cathedra dello scolarca e dei suoi collaboratori, sono affiancati da discussioni molto vivaci, condotte con spirito costruttivo (cfr. Bodéus,162). In queste scuole non si studia soltanto la filosofia nel nostro senso. É forte, ad esempio, anche la presenza della matematica, disciplina che, impostata dai Pitagorici, acquista un carattere pubblico e scientifico (attraverso la sua formalizzazione in principi, assiomi, definizioni, postulati, teoremi) all'interno dell'Accademia e del Liceo, secondo un modello perfezionato da Euclide, attorno al 300 a.C., nella stesura degli Elementi.

A prescindere dai motivi economici e dal prestigio acquisito, in particolare dalla capacità di attirare molti studenti dall'estero, il rapporto delle Scuole con la città è normalmente quello di un relativo distacco e, spesso, di diffidenza. In periodi di ingiustizia e corruzione politica, il filosofo - argomenta Platone nella Repubblica - vistosi circondato da "belve" furiose, si ritira con disdegno dalla vita pubblica, "come uno che, allo scatenarsi dell'uragano, tra il turbinare della polvere sollevata dal vento e il furioso scrosciare della pioggia, cerca riparo dietro un muretto e, mentre osserva negli altri il dilagare del disordine e dell'illegalità, si reputa fortunato al pensiero di sentirsi puro da ogni ingiustizia e da ogni empia azione, di trascorrere così la propria vita, per lasciarla un giorno, sereno e pacificato nel conforto di una speranza buona" (Platone 1995, 496 D-E). Diversi capiscuola, come Aristotele o Zenone, sono del resto, solo meteci, stranieri residenti ad Atene, privi di diritti politici e guardati talvolta con sospetto (Aristotele, che era stato precettore di Alessandro Magno, viene, ad esempio, considerato una specie di quinta colonna dei Macedoni).

Cultura araba e classici greci

Le scuole ateniesi subiscono nel tempo varie vicissitudini: scompaiono tutte (tranne quella epicurea) alla fine della

Repubblica romana; vengono rifondate e (in seguito, nel 176 d.C.) anche finanziate da Marco Aurelio; nel 529, infine, sono chiuse tutte dall'imperatore Giustiniano, fattosi campione dell'ortodossia religiosa cristiana. I neoplatonici, tra cui Damascio e Simplicio, si rifugiano in Persia, mettendosi sotto la protezione del sovrano Cosroè III. S'insediano poi a Carrhae, in territorio formalmente bizantino, ma in realtà protettorato persiano, dove continuano a impartire il loro insegnamento.

Quando gli Arabi conquistano la zona, vi trovano i discepoli dei maestri emigrati e, soprattutto, quei libri di filosofia, matematica e medicina che - tradotti nella loro lingua e assimilati tanto rapidamente da superare in breve la cultura occidentale (cfr. Hegel 1973, III.117) - porteranno alla grande fioritura del pensiero arabo. Questa, iniziata con Al-Kindi e Al Fārābi tra l'VIII e il IX secolo, culmina con Avicenna e Averroè, tra il X e il XII secolo (cfr. Corbin; Baffioni 1996; D'Ancona Costa; Cruz Hernández). Grande in questa nuova civiltà l'interesse per la natura e per la matematica come vie d'accesso all'unico Dio.

Nell'815 il califfo Al-Ma'mun fonda a Baghdad la "Casa della sapienza", con annessa biblioteca e osservatorio astronomico. In questa sede vengono tradotti dal greco e dal siriano - sotto la guida del cristiano Hunain ibn Isaaq (Joannitius), dei suoi discendenti e di Al-Kindi - i principali testi filosofici e scientifici della tradizione classica, con particolare predilezione per un intreccio di aristotelismo e di neoplatonismo.

Attraverso le traduzioni in latino, condotte soprattutto a Toledo, la cultura araba consegnerà poi al mondo occidentale i classici greci (cfr. Peters; D'Ancona Costa e, più in generale, Arkoun, Baffioni 1991, Leaman). In precedenza il medioevo occidentale conosceva direttamente assai poco sia di Platone (un unico frammento del Timeo, 17 A - 53 C), sia di Aristotele (sostanzialmente le Categorie e

il De interpretatione). Solo a partire dalla fine del XII secolo comincia la grande recezione dell'opera di Aristotele (quella di Platone avverrà più tardi), che vede attivi a Cordoba, nello stesso

periodo, Averroè (1126-1198) e il più acuto filosofo ebraico del medioevo, Maimonide (1135-2004, su cui cfr. Zonta). Da questi episodi, anche se spesso lo si dimentica, appare chiaro come la storia della filosofia sia anche il risultato di ripetuti naufragi, di vicende imprevedibili o di percorsi tortuosi: moltissimi testi sono andati perduti, citati in modo frammentario, antologizzati o riassunti (lo stesso fenomeno, in campo storiografico, favorisce la parziale scomparsa dell'opera di Tito Livio, sostituita dai compendi di Eutropio).

I molteplici aspetti del pensiero filosofico medievale

Nell'alto medioevo la filosofia si rifugia per lo più nelle "scuole monastiche" dei conventi, affiancate, in età comunale, dalle scuole "capitolari" ed "episcopali", che hanno come baricentro la cattedrale (sulla filosofia del medioevo in generale, cfr. Gilson, Fumagalli Beonio Brocchieri - Parodi, De Libera). Tipica invenzione del medioevo è l'università (intendendo universitas quale consortium o corporazione di docenti e studenti), dove si compie la formazione dei chierici e dei laici (cfr. Wieruszowski; Verger). Divise in facoltà - arti, medicina, diritto e teologia -, vi si pratica una didattica che potrebbe oggi essere definita interattiva. Nella facoltà delle arti, in cui generalmente si situa l'insegnamento e l'apprendimento della filosofia, lo studente segue un curriculum di circa dieci anni. Ascolta, dapprima, le *lectiones cursoriae* e le *lectiones ordinariae* (dove i testi sono divisi in parti principali e secondarie, commentati alla lettera e ridotti a *quaestiones*, che diventano nel tempo sempre più autonome rispetto al libro di partenza). Partecipa poi a *disputationes*, nelle quali assume, consecutivamente, il ruolo di *opponens*, *respondens* in *disputationibus* e decisore dell'esito della disputa, avvicinandosi in tal modo, passo dopo passo, all'espletamento delle funzioni di maestro. Ottenuta una *licentia* e il titolo di *magister artium*, può - se vuole - iscriversi alla facoltà di teologia (cfr. Randi - Bianchi).

L'esercizio della disputa ordinaria trova il suo momento più difficile, per i maestri, nell'affrontare le quaestiones quodlibetales, che, due volte l'anno - nel periodo dell'Avvento e in quello della Quaresima - possono essere loro poste da chiunque e su qualsiasi argomento (cfr. Glorieux).

Attraverso la palestra di questi dibattiti la filosofia medioevale affina enormemente le distinzioni, le sottigliezze logiche e la tecnica dell'argomentazione, ma - secondo la visione molto riduttiva degli Illuministi e di Hegel -, pur aiutando la civiltà europea, cristiano-germanica, a uscire dalla barbarie precedente, non è in grado di apportare contributi di rilievo al pensiero umano (cfr. Hegel 1973, III, 129-199).

Il medioevo non deve essere considerato semplicemente una "età oscura", una "interminabile parentesi" tra la grande filosofia antica e il Rinascimento o un periodo di completa, assoluta sottomissione della filosofia alla teologia. Esiste, infatti, oltre a una filosofia dei "chierici", spesso subordinata alle esigenze della fede, anche una filosofia per "laici", dei non ecclesiastici, testimoniata da Dante, Raimondo Lullo o Arnaldo di Villanova, che riconoscono alla ragione umana specifiche ed esclusive prerogative nella ricerca della felicità terrena (cfr. Imbach). Nella figura della "donna gentile", la filosofia permette - come dice Dante nel Convivio - di acquistare l'umana perfezione, "cioè la perfezione della ragione, della quale, sì come principalissima parte, tutta la nostra essenza dipende" (III, XV, 4 e cfr. II, XII,

6). Allargando lo sguardo, occorre, per altro, distinguere tra diversi medioevi : latino, bizantino, siriano, arabo, ebraico, ciascuno dei quali imposta e segue tradizioni diverse, tanto che quello che per noi viene considerato l'inizio del Rinascimento segna la crisi della civiltà e della cultura araba e la scomparsa o il passaggio a Occidente della cultura di lingua greca, con la migrazione dei dotti bizantini che giungono in Italia, dapprima per i concili, e, in seguito, per la caduta di Costantinopoli nel 1453.

Una storia senza verità o una verità senza storia?

I rischi dell'approccio storicistico allo studio della filosofia

Tra le istituzioni deputate alla trasmissione della filosofia domina oggi il sistema (pubblico e privato) dell'insegnamento, sia liceale sia universitario. Al suo interno la filosofia ha subito negli ultimi secoli diverse vicissitudini ed ha assunto tratti specifici a seconda dei vari ordinamenti. In Italia, ad esempio, sin dalla riforma voluta da Giovanni Gentile nel 1923 la filosofia è stata fatta coincidere con la storia della filosofia. In origine, tale scelta dipende paradossalmente dal privilegio accordato al presente dall'"attualismo" gentiliano, ossia dal ritenere che l'intera storia della filosofia del passato costituisca una sorta di scalinata o di vestibolo che conduce all'attualità e la rende intellegibile (o, se si vuole, una specie di foce a estuario verso cui confluisce, senza residui, tutto il patrimonio di idee del passato). Ben al di là delle intenzioni di Gentile, l'applicazione di questa riforma ha finito per ritorcersi nel suo contrario, trasformando lo studio del pensiero filosofico in una storia della filosofia intesa quale esposizione in fila indiana di "filastrocche di opinioni", unite tra loro dal tenue filo della progressione cronologica degli autori (che costituisce il più povero di tutti gli schemi espositivi).

I manuali di storia della filosofia rischiano così di diventare dei contenitori indifferenti di racconti: nel migliore dei casi, visite guidate in sovraffollate gallerie di quadri che rappresentano i personaggi illustri nella storia del pensiero; nel peggiore, l'espletamento di un lavoro da becchini, giacché un filosofo è considerato buono solo da morto, quando è possibile far campeggiare le sue idee sullo sfondo di atmosfere culturali ormai scomparse e non compromettenti. In questa prospettiva, il filosofo stesso appare, a sua volta, come il serial killer dei suoi predecessori, destinato però ad essere poi inevitabilmente ucciso da chi verrà dopo di lui. Tra i numerosi manuali o i dizionari di filosofia o di filosofi, spesso ottimi, alcuni più degli altri hanno cercato di sottrarsi alla trappola del puro sviluppo cronologico.

Accanto a utili opere di tradizionale storia della filosofia (ad

esempio, per citare soltanto gli strumenti di consultazione: Abbagnano;¹l'Enci-clopedia Garzanti della filosofia [Le Garzantine]; l'Historisches Wörterbuch der Philosophie; The Cambridge Dictionary of Philosophy), i manuali più recenti hanno cercato di integrare l'esposizione attraverso prospetti tematici o antologie di testi degli autori trattati. I manuali cartacei, tuttavia, si prestano poco a tenere insieme l'aspetto diacronico, di progressione nel tempo delle filosofie, con l'aspetto sincronico, di trattazione dei problemi in quanto tali, indipendentemente da chi o da quando sono stati formulati.

I primi modelli su supporto elettronico - che permettono una "navigazione" per autori, temi, testi dei classici e interviste di filosofi contemporanei - sono già apparsi (cfr. Le rotte della filosofia), ma c'è ancora molto da fare per ampliarne le prestazioni e per radicare l'abitudine al loro uso.

Se non si assolutizza, la dimensione storica è vantaggiosa e inaggirabile. I problemi affrontati dalla filosofia si trasformano, infatti, sulla base delle domande poste dal tempo e dalle società in cui i filosofi vivono. Per un altro lato, mantengono invece una certa continuità, in quanto le diverse risposte sono spesso suggerite da esigenze e interrogativi se non ubiqui, certamente simili. Dire che esistono filosofie differenti non significa perciò affermare che siano tutte false o tutte riducibili al periodo storico e al luogo del loro sorgere. Analogamente, il variare dello stile delle case o degli abiti attraverso le epoche, non implica affatto che costruire una casa o coprirsi sia inutile, giacché permane pur sempre la necessità di abitare e di vestire e quindi di seguire determinati criteri funzionali.

Ogni stile dipende poi da un altro e si ricollega, polemicamente o no, ai precedenti, ma ogni risposta - specie se eminentemente creativa o, comunque, non banale - segna un salto di livello rispetto alla domanda, la illumina retroattivamente e la rende a posteriori maggiormente intellegibile, "riquadrando" i problemi di partenza.

Se non vuole trasformarsi in una "una paleontologia filosofica"

(Gueroult,18), la filosofia non deve trasformare la sua storia in un esercizio di rievocazione del tempo perduto del pensiero o in un rozzo referendum sulla capacità mostrata da un filosofo di sincronizzarsi o meno sul presunto orologio della storia universale, come "precursore" o "epigono" di altri. La filosofia non è, infatti, pensabile secondo i criteri di un romanzo familiare, incentrato unicamente sulle genealogie dei filosofi, sulle somiglianze e le differenze finì a se stesse, o, peggio, su categorie inconsistenti e meccaniche come "anticipazione", "ripresa", "influenza", "reazione". Per inciso: dal punto di vista didattico tale impostazione autorizza facilmente studenti e docenti a elaborare o a inventare improbabili accostamenti (frutto di improvvisazione o di approssimazioni sottratte ad ogni serio controllo) tra pensatori o temi. La storia della filosofia si riduce così a indifferenziata storia della cultura, che può contenere di tutto, ma i cui valori sono sostanzialmente indifferenti. Il risultato più grave di una simile impostazione consiste nell'ottundere la percezione che la storia della filosofia racchiuda un nucleo di verità che si conserva attraverso il tempo pur non avendo carattere perenne [l pp. 80-85).

Per compenso, l'impostazione storica - se resta nel suo ambito -consegue notevoli, e non marginali, benefici:

- a) trasmette un acuto senso della complessità e della specificità dei problemi trattati;
- b) fornisce una visione perspicua dei vincoli e dei condizionamenti del pensiero da parte della realtà;
- c) fissa e argomenta i canoni (le scelte dei testi considerati esemplari in un determinato periodo);
- d) sottolinea le differenze, spesso incommensurabili, delle varie esperienze storiche;
- e) pone l'accento sull'accuratezza, il rigore filologico e l'attenzione alle circostanze accessorie necessari alla lettura, all'interpretazione e all'edizione dei testi;
- f) costituisce un efficace antidoto agli approcci unilateralmente speculativi e agli anacronismi e confusioni che spesso ne derivano (ignorando, ad esempio, che il termine

"ontologia" è sconosciuto prima del 1613, che Cartesio non ha mai parlato di sujet o subjec-tum in senso moderno o che l'espressione philosophia perennis compare solo nel XV secolo, cfr. Rossi, 1999, 88-89 e Marion, 247);

g) vanifica la pretesa, di origine hegeliana, di assegnare alle filosofie del passato una convergenza verso l'ultimo sistema, l'unico considerato in grado di accoglierle in funzione subordinata, in quanto conservate e insieme "superate";

h) mostra, infine, l'inadeguatezza delle miniaturizzazioni pantografiche dei "sistemi" filosofici, ossia della loro riproduzione su scala ridotta, che sommariamente li condensa e li semplifica.

Riassumere le teorie, sia in forma sistematica sia storica, senza frequentare direttamente i testi dei filosofi, sarebbe come voler spiegare *Il rosso e il nero* di Stendhal dicendo che tratta di un provinciale ambizioso che, dopo aver tentato di arrampicarsi sino alla vetta della gerarchia sociale, finisce giustiziato per non aver saputo stare al suo posto. Oppure come esporre i *Promessi sposi* di Manzoni dicendo che tratta di due giovani innamorati cui un malvagio impedisce il matrimonio, celebrato alla fine grazie all'intervento della divina provvidenza.

Queste semplificazioni banalizzano la ricerca e riducono l'interesse (e persino il fascino) del pensiero filosofico, assottigliandone sempre più lo spessore teorico e storico. La buona filosofia si misura invece sull'esame approfondito e circostanziato dei testi e sull'analisi lucida e prolungata dei problemi che essi suscitano. La dimensione storica è dunque indispensabile, ma ha sostanzialmente un valore ermeneutico, serve cioè a generare il senso della profondità nella comprensione e nella "taratura" dello spessore dei concetti, evitando che vengano usati in maniera completamente decontestualizzata e atemporale. Sotto questo profilo, essa non offusca affatto la dimensione teorica, ma ne costituisce anzi il campo di visibile profondità e di intelligibilità, aiutando in ogni epoca chi si propone di pensare in maniera non superficiale a entrare in risonanza con le filosofie di un passato non esaurito, che continua a sprigionare scintille di luce intellegibile.

Vantaggi e svantaggi di un metodo che procede per grandi aree problematiche

Constatata l'inadeguatezza del metodo storico (o, meglio, storicistico) di accostarsi allo studio della filosofia, dobbiamo adottare il modello francese; in cui la dimensione storica, specie nell'insegnamento liceale, risulta quasi del tutto assente, giacché si trattano e si discutono temi quali "l'uomo e il mondo", "la conoscenza e la ragione" "la pratica e i suoi fini" o "antropologia, metafisica, filosofia" (Poucet, 351 e cfr. Fabiani; Ferry - Renaut e si pone l'accento sulla responsabilità dei docenti e degli allievi nel sostenere le proprie tesi e sulla capacità di argomentare in vista della formazione di cittadini capaci di autonomia e consapevolezza? O dobbiamo, almeno nell'insegnamento, tornare piuttosto alla divisione classica per campi problematici, secondo il modello "tematico", che in parte ancora sussiste nelle università anglosassoni? In altre parole, è o no più proficuo ragionare nuovamente per blocchi di problemi (distribuiti nel campo dell'ontologia, della logica o dell'etica), trascurando maggiormente il contesto storico, come accade in Inghilterra o negli Stati Uniti, dove si esaminano e si dibattono le tesi più interessanti indipendentemente dal filosofo che le ha formulate, per trarne poi delle conclusioni a filo di logica o di buon senso?

Il vantaggio di tale metodo consiste nel non "nascondersi dietro un dito", attribuendo la responsabilità delle idee esposte a chi le ha espresse e preoccupandosi solo di stabilire "chi ha veramente detto" qualcosa, esimendosi così dall'obbligo di pensare da sé. Lo svantaggio è invece quello di spingere talvolta gli studenti a trattare ingenuamente i filosofi con prematura familiarità, a interrogarli (spesso senza le debite articolazioni richieste dall'argomento o senza calibrare le idee utilizzate) per sapere se dicono o no la verità. Si tratta certo di un atteggiamento temerario, perché raramente si è in grado di porsi così presto all'altezza del livello di complessità richiesto dagli autori o dai testi. Ha, comunque, il pregio di insegnare a pensare autonomamente,

liberando chi apprende dal timore reverenziale e paralizzante nei confronti dei giganti della filosofia.

L'ambigua contrapposizione tra filosofi «continentali» e filosofi «analitici»

La tensione tra filosofia e storia della filosofia è diventata negli ultimi decenni uno dei terreni di scontro tra i cosiddetti filosofi "continentali" e i cosiddetti filosofi "analitici", tra quelli cioè legati alla tradizione della filosofia europea del continente (soprattutto tedesca e francese) e quelli che si richiamano alla filosofia anglosassone, inglese e americana in particolare (cfr. Dummett; D'Agostini). Questa distinzione stabilisce anche il ruolo da assegnare alla storia della filosofia (stabilendo, ad esempio, se essa è essenziale o meno alla filosofia stessa).

Secondo una prospettiva che cerca di gettare un ponte tra questi stili di pensiero, all'interno della storia della filosofia si possono discernere tre correnti: 1) quella "principale" o mainstream, che si sarebbe conservata sino al Kant della Critica della ragion pura, il quale ne avrebbe, tuttavia, eroso i presupposti, provocando una successiva scissione schizofrenica tra 2) la corrente "poetica" dominante nell'Europa continentale (dove si sviluppa lungo una linea di pensiero che va da Pitagora a Plotino e da Meister Eckhart a Bruno) e 3) la corrente "critica", prevalente nei paesi anglo-sassoni, che vede però come suoi antenati i Sofisti e gli Scettici (come Carneade, Pirrone, Montaigne o Bayle).

I filosofi "continentali" avrebbero rinunciato all'argomentazione, al senso comune e al rigore intellettuale in favore dell'originalità creativa delle singole personalità, mentre gli "analitici" si sarebbero sempre più allontanati dai problemi essenziali, occupandosi di sottigliezze linguistiche irrilevanti rispetto alle più serie e impegnative domande di senso che gli uomini si pongono (cfr. Gracia, XVI, I, 9, 22 sgg.).

In termini quasi caricaturali, si può aggiungere, la filosofia

continentale viene considerata dai suoi avversari come poetica e sostanzialmente sottratta a rigorosi controlli logici ed empirici oppure soltanto storica, mentre quella analitica è, a sua volta, vista dai continentali come uno spreco di energie, di strumenti raffinati, di minuziose distinzioni linguistiche per spiegare banalità, tipo la frase "mia zia ha perduto l'ombrello". Nel primo caso si cadrebbe nella retorica o nella narrazione meramente storica, nel secondo la montagna di tecniche finirebbe per partorire topolini.

In realtà, questa contrapposizione è in gran parte arbitraria. In filosofia ci vuole indubbiamente rigore logico non disgiunto dalla capacità di aderire al senso comune e all'esperienza condivisa, ma sarebbe sbagliato fermarsi a questo. È necessario affrontare anche le grandi tematiche e farlo con vigore espressivo e consapevolezza della tradizione. Non bisogna, inoltre, confinare le problematiche filosofiche nell'ambito delle scienze umane, ma cercare anche - per quanto difficile sia riprendere una tradizione sostanzialmente interrotta, nell'area "continentale", con Bergson - di riannodare i rapporti con le scienze e le tecniche, specie quelle che contribuiscono oggi maggiormente al progresso delle conoscenze (non si dimentichi che la dimensione tecnica è assolutamente centrale nella modernità, mentre era secondaria nel mondo antico e medioevale). In seno alle scienze maturano, infatti, innumerevoli questioni filosofiche o meritevoli di essere trattate in quanto tali. Per questo sembra sostanzialmente rinunciataria, anche se al momento più realistica, la posizione di chi limita il ruolo della filosofia all'"edificazione", intesa sia in senso morale sia in quanto costruzione e innalzamento della consapevolezza (cfr. Rorty 1986; Vattimo, 64-65).

Anche in termini spaziali e temporali la separazione tra "analitici" e "continentali" ha una scarsa consistenza. La filosofia è in larga misura transnazionale e transcontinentale: se, ad esempio, attraverso un esperimento ipotetico, si dovessero tracciare delle isoipse allo scopo di congiungere teorie dello stesso genere sparse in zone geografiche differenti, sarebbe agevole constatare come i loro confini non si sovrappongono affatto a quelli degli stati

nazionali o delle aree linguistiche. Lo stile analitico, poi, introdotto nei paesi anglosassoni da emigranti che hanno abbandonato l'Europa continentale per motivi politici o razziali (Carnap o Wittgenstein), sta ora perdendo prestigio oltre l'Atlantico, ma meno oltre la Manica, anche a causa della progressiva scomparsa fisica dei principali discepoli di questi pionieri. E questo proprio mentre nell'Europa continentale - in maniera sfasata e con decenni di ritardo - la sua presenza diventa paradossalmente più forte.

Lo studio della filosofia in una prospettiva storica

Ma perché studiare la filosofia attraverso la sua storia, visto che a lungo ciò non è avvenuto? Che la filosofia abbia una storia nel modo in cui siamo soliti considerarla, non è affatto ovvio. Per oltre mille e cinquecento anni abbiamo avuto Vite [e opinioni] dei filosofi, alla maniera di Diogene Laerzio, o una storia delle "sette filosofiche", secondo il modello "critico" di autori seicenteschi, come Jacob Thomasius, o settecenteschi, come Jacob Brucker, che nella *Historia critica philo-sophiae* ha vagliato la coerenza interna e la plausibilità delle teorie filosofiche al di là del loro lato erudito (cfr. Brucker; Del Torre; Adinolfi, 225-226).

Solo con Hegel la storia della filosofia - strappata al campo delle opinioni e slegata dalle biografie dei filosofi - diventa parte integrante della filosofia stessa, in quanto ricostruzione razionale della nascita e dello sviluppo nel tempo delle categorie logiche. Certo il parallelismo istituito da Hegel tra la storia della filosofia e la sequenza delle categorie non è perfetto, ma tale dispositivo gli serve a mostrare come ogni filosofia, compresa la propria, rappresenti il compimento di un lungo processo, che costituisce, a sua volta, una tappa per il cammino successivo. Da tal punto di vista, la famosa affermazione secondo cui la filosofia non è altro che "il proprio tempo appreso nel pensiero" (Hegel 1965,15) va intesa nel senso che questo tempo, per essere pensato, raccoglie e ordina sistematicamente tutte le categorie precedentemente

scoperte dalle filosofie del passato e serve da punto di partenza per le filosofie del futuro. L'orizzonte dell'ultima epoca costituisce pertanto l'orizzonte degli orizzonti di tutte le epoche precedenti, a cominciare da Parmenide, il quale elabora e fonda la prima categoria della logica hegeliana, quella di "essere".

Qualcosa di simile a Hegel, marcando però maggiormente la dipendenza del pensiero dal periodo in cui sorge, aveva già inteso dire Francesco Bacone, quando aveva attribuito alla filosofia la natura di filia temporis (idea assente nella tradizione classica, dove - rappresentando il logos un terreno comune agli uomini di ogni civiltà e di ogni tempo - la filosofia aveva carattere atemporale e aspatiale).

Per un certo aspetto la filosofia non dipende però direttamente dalla propria epoca: "E questo sia perché la filosofia si spinge molto più avanti del suo presente attuale, sia perché essa ricongiunge il proprio presente al suo remoto e principiale passato. In ogni caso la filosofia permane un genere di sapere che non solo non si lascia attualizzare ma, al contrario, sottopone alla propria misura il tempo" (Heidegger 1968, 20).

Per accrescere la consapevolezza della loro funzione le filosofie devono, in ogni caso, riflettere sulla propria genesi e ripercorrerne le tappe. Non più alla maniera di Hegel, comunque. Egli presuppone, infatti, un tipo di conoscenza, divenuto per noi impraticabile, i cui protagonisti sono eroi del pensiero in grado di incarnare teoricamente lo spirito umano, così come i grandi geni della politica e dell'arte della guerra (Alessandro, Cesare, Napoleone) hanno saputo incarnare praticamente e realizzare attraverso l'azione le aspettative degli uomini del loro tempo. Questo schema è ormai privo della cultura che ne costituiva il retroterra, anche perché tutte le discipline hanno progressivamente accresciuto il proprio grado di specializzazione e di tecnizzazione e procedono per sentieri separati: vi sono branche avanzate della matematica comprese solo da pochi cultori. Questo vale anche per la filosofia, in cui esiste attualmente un ampio ventaglio di settori e di posizioni, che vanno, ad esempio, dal

rinnovato bisogno di metafisica e di valori assoluti (cercati al di fuori di una storia dotata di una logica interna degli eventi) alle varianti dell'ermeneutica; dall'intelligenza artificiale alla rinascita dell'"etica pubblica" dal fiorire degli studi di estetica al multiculturalismo; dalle logiche fuzzy o controfattuali alle più sofisticate analisi del linguaggio.

Forse perché il peso della tradizione è soggettivamente diminuito, anche il pathos per la storia non costituisce più, attualmente, quel ponte mirabile che ha permesso il transito teorico dalle manifestazioni di pensiero tipiche delle società tradizionali a quelle delle società post-tradizionali, tese, appunto, a superare il vuoto apertosi nella trasmissione dei contenuti e delle forme di vita e di sapere. Ci troviamo, per un verso, di fronte a un "restringimento dell'area dell'esperienza" (nel senso che il passato significativo per il presente, quello che costituisce l'esperienza, diventa sempre più povero, perché gli eventi svolgendosi più velocemente, non ne consentono una sufficiente sedimentazione, e, per l'altro, dinanzi a un "abbassamento dell'orizzonte delle attese" (in quanto, diventando il passato tanto diverso dal presente, non riusciamo neppure a raffigurarci il futuro con l'ausilio delle esperienze pregresse, cfr. Koselleck).

Il percorso storico, in quanto continuità cumulativa della tradizione, appare dunque sostanzialmente bloccato o disperso in una pluralità di rivoli.

Il pozzo e la fontana

Se la dimensione storica non soddisfa più, si ripropone, ancora una volta, il problema di come sia possibile che le filosofie apparse nel tempo siano in possesso di una qualche forma o contenuto che travalica l'epoca del loro sorgere. Faremo un primo passo verso una soluzione adeguata andando in una direzione contro-intuitiva, ammettendo la loro intrinseca storicità, ma cambiandone il senso, sostenendo cioè che non sono

semplicemente immerse nella storia, in quanto elemento estraneo, mero recipiente di eventi e di concetti, ma sono storiche in quanto capaci di durare nel tempo, di resistere alla corruzione che esso comporta, conservando un carattere sorgivo e continuando a erogare le loro idee anche quando i filosofi che le hanno espresse sono morti da millenni. Da questo punto di vista, non è più necessario chiedersi se siano del tutto storicamente determinate o se invece siano eterne, fuori dal tempo e dallo spazio: viaggiano e persistono nella storia.

Sebbene ogni filosofia sia, in partenza, segnata dal campo di domande e di aspettative poste dal proprio tempo, non la si può schiacciare sul suo sfondo storico o sollevarla superbamente sopra di esso, alla maniera della *philosophia perennis*, manifestazione di verità eterne radicate nella coscienza di tutti i popoli (cfr. Huxley 1977). Quale strada prendere, allora? Il dilemma si duplica, generando una ulteriore domanda: come uscire dall'alternativa tra l'esposizione storica delle filosofie, presentate alla stregua di una "collezione di mummie" e la costruzione di storie a disegno in cui ogni filosofia si inanella con la seguente e cospira spontaneamente verso l'ultima, che ne rappresenta il presunto erede universale e il coronamento conclusivo?

Più che di opposizione, il rapporto tra la filosofia e la sua storia può e deve essere di complementarietà. Nessuna filosofia scaturisce, infatti, dal nulla: ha bisogno, come sfondo, di tutta la propria, specifica tradizione (se non altro, per prendere coscienza del suo eventuale scarto o allontanamento da essa). Simmetricamente, nessun sistema filosofico può sfuggire al destino di essere recepito, almeno all'inizio, come tramontato assieme al passato da cui è sorto. Le grandi filosofie divorano, tuttavia, il proprio passato solo per farlo rivivere, per incorporarlo in se stesse quale loro inesauribile nutrimento. Una filosofia non può, di conseguenza, svilupparsi mediante la pura ripetizione delle filosofie del passato o la composizione a incastro di frammenti di idee recepite: "non diventeremo filosofi grazie alle filosofie [...] Non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve provenire

l'impulso alla ricerca" (Husserl 1994,105).

Riproponendo ancora una volta la stessa questione in una ennesima forma: se l'alternativa tra filosofia e storia della filosofia (o tra "analitici" e "continentali") risulta impercorribile, quali altre vie rimangono a un sapere che non rinunci ai vantaggi del pensiero teorico rigoroso e - insieme e indissolubilmente - alla determinatezza storica dei concetti e alla specifica interpretazione dei testi?

Le filosofie sono atopiche, legate al presente e al passato

Esiste un'altra possibilità, tutta da esplorare: quella di considerare la filosofia e la sua storia in un modo che chiamerò "atopico". Atopos è un termine platonico, riferito a Socrate o all'istante: indica ciò che non è classificabile o è strano rispetto alle comuni attese. In questa prospettiva, le filosofie non sono utopiche, ma "atopiche", nel senso che non trovano un "luogo" o una casella entro cui collocarsi in maniera adeguata lungo l'asse cronologico della loro storia. Questo non significa che appartengano a un altro mondo, che si debbano andare a cercare tra le nuvole o nel cosiddetto "iperuranio", ma semplicemente che risultano insituabili nell'ordine del prima e del poi.

Pur appearing nel tempo, la verità filosofica non è, dunque, strettamente filia temporis, ma neppure eterna in senso edificante o in quanto considerata rigidamente immodificabile.

Ogni grande filosofo aiuta a capire il suo tempo, ma questo tempo gli sta stretto. Se realmente grande, egli è, infatti, contemporaneo di tutte le epoche precedenti e successive. Così, malgrado il trascorrere dei secoli, Platone o Spinoza continuano e continueranno a parlarci e Pascal o Nietzsche a inquietarci. Diversamente da quello hegeliano, nel modello atopico il presente perde ogni privilegio preliminare: non costituisce più il terminale e l'"inveramento" di tutte le filosofie del passato, né il punto di riferimento privilegiato con cui tutto deve misurarsi. Sotto questo

profilo la storia della filosofia è in grado di rivelare idee e concezioni che non sono (o non sono ancora) conosciute nel presente, ma che si trovano distribuite in vari tempi. Siamo perciò in grado di far scaturire dai testi un passato ancora inespresso, filosoficamente irredento, carico di potenzialità, vivo.

Il metodo atopico permette di uscire, simultaneamente, da una serie di vicoli ciechi: da una verità che non ha storia e da una storia che non ha verità; dalla fila indiana del prima e del poi; dalla filastrocca delle opinioni; dalla convergenza di tutte le filosofie nell'ultima e, infine, dal sistema rigido e chiuso. Esso consente, per così dire, una trasmissione "fosforica" delle idee filosofiche, simile al passaggio della luce, fiaccola o del "testimone" tra i corridori di una staffetta o tra gli esponenti di successive generazioni. Riprendendo l'immagine platonica, si tratta di utilizzare gli insegnamenti del passato per far sprigionare in noi, dopo lunga applicazione, la scintilla capace di generare un fuoco che poi si alimenti da sé. Le filosofie del passato dovrebbero, in altri termini, fungere da pietra focaia provocando in ciascuno, per attrito, un autonoma fiamma. Si avrebbe in tal modo un pensiero vitale, sia nel senso della chiusa della Metafisica di Aristotele, secondo cui "il pensiero è vita", sia nel senso in cui Hegel afferma che l'essenza del mio spirito diverrebbe "la sostanza infiammabile, che può venire accesa e illuminata dall'essenza universale, in quanto tale, in quanto oggettiva, e solo in quanto nell'uomo esiste questo fosforo, è possibile il capire, sono possibili la fiamma e la luce" (Hegel 1973, I, 89).

L'eternità o aion natura di ogni filosofia

Si è ormai perso il significato originario della nozione di "eternità" (del greco aion e della latina aeternitas). Essa non racchiude in sé la nozione di tempo lungo a piacere, ma quella di vita o forza vitale: si veda già Plotino, III 7-11, 44, dove l'aion viene esplicitamente chiamato zoe, "vita", e, soprattutto, Boezio, V, 6, il

quale definisce l'ae-ternitas quale plenitudo vitae, "pienezza di vita", massima fioritura e culmine della vita. L'eternità è quello zenit dell'esistenza in cui ciascun ente raggiunge la propria perfezione, il proprio specifico fine, diventando cioè quel che può essere secondo le sue possibilità. L'opposizione vera non è, dunque, tra tempo lungo e tempo breve, ma tra pienezza e scarsità di vita. L'aion o l'aeternitas non hanno perciò nulla a che vedere con la durata infinita del tempo. Il tempo costituisce, anzi, un'emorragia, una perdita, una mancanza di pienezza o una forma di "povertà" di vita, giacché in esso ogni uomo deve rincorrere inutilmente l'appagamento, appena intravisto in attimi fugaci e discontinui. Proprio perché l'eternità è vita, anche Spinoza può compiere questa doppia e complementare affermazione:

"sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni" (sentimus, experimur-que, nos aeternos esse: Etica, libro V, proposizione XXIII, scolio) e "l'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita" (ivi, libro IV, proposizione LXVII). Solo in questo senso tutte le cose possono essere contemplate sub specie aeternitatis, nella loro vita divina:

Deus, sive natura.

Le grandi filosofie hanno la natura dell'aion: ognuna consegue la sua pienezza, riempie la sua misura, dà quel che poteva dare su alcuni problemi o aspetti di problemi; è quindi in sé compiuta e soddisfa determinate esigenze, solo in parte limitate alla sua epoca. Quando sorgono bisogni e interrogativi nuovi, ai quali essa non può o non sa rispondere, gli uomini avvertono l'insoddisfazione sotto forma di emorragia di senso, di acuta percezione di povertà delle idee e dei codici etici o estetici esistenti. Alla loro luce, sempre più fioca, l'esperienza appare allora opaca, lontana e difficilmente interpretabile: da qui il bisogno di nuove filosofie, che non distruggono però la potenziale ricchezza di senso e di verità

delle precedenti, né impediscono loro di presentarsi come un cantiere aperto.

Per spiegare come ciò sia possibile mi servirò, per approssimazioni successive, di alcuni modelli analogici. Il primo è offerto da San Paolo, che nelle sue Lettere parla di due aion: l'aion outos e l'aion mellon. Il primo definisce "questo eone", traducibile in "questo mondo" o "questa eternità", nel senso di un'epoca cominciata con Adamo e finita con la nascita del Cristo. L'espressione ha un significato negativo, indica il vecchio mondo o il vecchio tempo, una pienezza ormai sfiorita, che deve essere abbandonata, assieme al "vecchio uomo" che la rappresenta. La seconda designa invece un paradossale "mondo futuro" o "eternità futura" (1. Corinzi; 2.6, 3.18, 2023; Galati,1.4; Romani, 8.2, Ebrei, 6.5), ossia una nuova, raggiunta pienezza dei tempi, una perfezione che non cessa però, paradossalmente, di aumentare nel tempo che resta tra il primo e il secondo avvento del Cristo.

Volendo ragionare in maniera più "laica", potremmo cogliere l'eternità, in quanto pienezza di vita che si accresce, anche grazie alla scoperta di una più profonda continuità all'interno del tempo stesso. Potremmo cioè pensare che la permanenza dell'eterno nel tempo e la congiunta impossibilità per la filosofia di sottrarsi al tempo, siano dovute al fatto che "solo quel che resiste al tempo si conserva nel tempo e ciò non perché non intrattenga alcun rapporto con il tempo, ma appunto per il motivo opposto: che il tempo in cui cade non lo dissolve, così come dissolve invece quel che possiede una natura temporale, che nel tempo nasce e muore" (Trincia, 515-516).

Così concepite, le filosofie non esprimono verità eterne: sono insieme inattuali ed attuali, dentro e fuori dal tempo. Perde quindi valore la bipartizione, formulata da Benedetto Croce, tra "ciò che è vivo" e "ciò che è morto" in una data filosofia. Quando si abbandona l'idea che le filosofie del passato siano funzionali all'attualità, ciò che è vivo e ciò che è morto cambiano ad ogni stagione teorica: quel che è attuale oggi è già inattuale domani (e viceversa). Per questo appare riduttiva anche la bella similitudine

crociana, secondo cui lo storico fa rivivere il passato pietrificato e sclerotizzato, "quasi al modo che si narra di certe immagini di Cristi e Madonne, le quali, ferite dalle parole e dagli atti di qualche blasfematore e peccatore, spicciano rosso sangue" (Croce 1973 b,19). Riportare tutto al presente, concepire tutta la storia come "storia contemporanea", significa, infatti, vampirizza-re il passato, subordinare in modo esclusivo la sua inesauribile riserva di senso ai transeunti interessi del presente.

Per usare un linguaggio poetico, invece che teologico o storiografico, si potrebbe - con William Blake - spiegare questa situazione mediante l'immagine del "pozzo", che "contiene", mentre "la fonte tracima" (overflows). Da questo punto di vista, la filosofia non è delimitata e contenuta nella sua storia come in un pozzo al quale si debba semplicemente attingere, ma è, piuttosto, simile a una fonte che deborda, getta sempre nuova acqua, producendo un costante eccesso, un surplus di senso rispetto a ogni contenitore. Dopo un primo, sostanzioso apprendistato, è quindi necessario dissetarsi alla fonte corrente del sapere filosofico, e non al pozzo, dialogando direttamente con i grandi autori e intrecciando rinnovati legami con i testi, senza restare passivi contenitori delle idee che vi si trovano.

Interrogare i filosofi partendo dal presente?

A chi sa interrogarle, a partire certo dai problemi che la propria epoca pone, le filosofie del passato rivelano incessantemente volti diversi, soluzioni latenti e vie inesplorate. Nella filosofia di ogni tempo coabita quindi un passato che non passa, permangono temi che non vengono mai esauriti e che sono continuamente ripresi e "ruminati".

L'atteggiamento "fosforico" con cui accostarsi alla filosofia non è dunque, quello di seguire il filo cronologico del loro sviluppo, bensì il modello aionico e atopico di un pensiero vitale che - interrogato dalla realtà storica - cerca e incontra la fonte di

ogni filosofia del passato grazie alla voce dei testi, dai quali sgorgano senza posa riserve di significato potenzialmente inesauribili (ciò che giustifica l'esistenza stessa dell'ermeneutica filosofica, il bisogno di reinterpretare all'infinito, polifonicamente, gli scritti e le voci dei pensatori di ogni epoca e di ogni paese). Tale metodo rappresenta un altro modo di intrecciare i pensieri, una trasmissione da pensiero vivo a pensiero vivo, capace di crescere su se stesso e di accendersi di luce propria, proiettandosi sul futuro.

Ma come favorire lo scoccare della scintilla? Cogliendo le filosofie nel loro aion, nel massimo che di volta in volta possono offrirci, interrogandole a partire dai nostri problemi per farci poi trasportare da esse in zone atopiche. In questo senso, Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Montaigne, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel o Nietzsche sono, appunto, più attuali di tutti i nostri contemporanei (i quali però hanno antenne più sensibili al variare delle condizioni storiche e ai problemi emergenti). In ogni caso, se vogliamo pensare in maniera profonda e coerente, non possiamo più prescindere dal loro insegnamento. É perciò bello conoscerli, partecipando idealmente, con altri "spiriti magni", alla grande conversazione dell'umanità sulle questioni che danno senso al nostro vivere: "Byron sarebbe stato felice di sedersi a tavola con Confucio, Sofocle si sarebbe sentito perfettamente a suo agio nella Firenze del Quattrocento, e Seneca nel salotto di Madame Deffand o alla corte di Federico il Grande" (Berlin, 29).

Parte quarta

Temî e problemi

I luoghi comuni

Per meglio comprendere come il pensiero filosofico acquisti un senso concreto, affronterò alcuni problemi, scelti per il loro valore esemplare e per il loro carattere di "luogo comune", intendendo questa espressione non come sinonimo di banalità, quanto, piuttosto, quale punto d'incontro e di scambio fra esperienze umane fondamentali e condivise (simile in ciò all'agorà, al foro o alla piazza), che raramente si riescono a focalizzare e ad esprimere, pur toccando le corde più profonde della vita individuale e sociale: l'essere al mondo e la consapevolezza che se ne acquista; la vita e la morte; il dolore e il tragico; il tempo e il trascorrere dell'esistenza; i criteri e la libertà dell'a-gire; la giustizia e l'eguaglianza; le tecniche, la bioetica e l'attuale condizione umana.

Dinanzi a tali interrogativi siamo tutti - come direbbe Thomas Mann - "dilettanti della vita". Proprio perché essa non è ripetibile, non riusciremo mai a diventarne "professionisti", a comprenderla a pieno e a guidare la nostra esistenza sulla base di regole chiare e garantite. Succede così che, nella comunicazione quotidiana, le esperienze più pregnanti o sofferte, quelle che colpiscono e coinvolgono tutti, finiscono con apparire le più povere e opache. Ciascuno, stanco o rassegnato, si trascina allora negli anni tali domande inevase, che sono poi le più importanti, senza trovare la forza d'animo o gli strumenti intellettuali e linguistici per affrontarle ed esprimerle. Sembra così che alla maggior parte degli uomini, come si dice dei cani, manchi solo la parola. La grande filosofia, che ha una lunga consuetudine su questi temi e dubbi, riesce però, al pari della grande letteratura, a dar loro una forma comunicabile perspicua, articolata e densa.

Tra i molti temi filosofici - tenacemente ricorrenti e

difficilmente separabili, perché tra loro intrecciati e suscettibili di generare una infinita rete di rinvii - ne esaminerò cinque, sottoponendo chi legge a esercizi di perplessità e all'esame delle proprie personali convinzioni. Li articolerò liberamente in blocchi, alludendo soltanto alla loro classica tripartizione nell'ambito della metafisica, della logica e dell'etica, senza tuttavia dimenticare che la filosofia moderna costituisce un sapere plurale, dotato di articolate suddivisioni interne e costellato di discipline nuove, ignote all'antichità e al medioevo, come l'estetica o le logiche novecentesche, accessibili in genere solo agli specialisti.

Essere mondo, anima Metafisica

La centralità dell'essere nella metafisica

Il problema dell'Essere e del nostro venire al mondo è, nello stesso tempo, il più inaggirabile, il più generale, il più difficile e il più oscuro da pensare. "Essere" va, in questo caso, interpretato come verbo, attività che oltrepassa o trascende tutti i singoli enti, ma grazie alla quale essi sono e perseverano nel loro essere. Gli interrogativi, già formulati da Leibniz e da Schelling, "perché l'essere e non piuttosto il nulla?" o, nella variante di Heidegger, "perché vi è, in generale, l'essente e non piuttosto il nulla?", sembrano spesso astrusi, vacui e irricevibili: "Eppure, capita a ciascuno di noi di essere, almeno una volta, sfiorato dalla forza nascosta di questa domanda, senza tuttavia rendersene conto. In certi momenti di profonda disperazione, ad esempio, quando ogni consistenza delle cose sembra venir meno e ogni significato oscurarsi, la domanda risorge. Può darsi che una sola volta essa ci abbia colpito, come il suono cupo di una campana echeggiante nell'intimo e che vada via via smorendo. Oppure la domanda si presenta in una esplosione giubilante del cuore, allorché repentinamente tutte le cose si trasformano e ci attorniano come se fosse la prima volta, tanto che riuscirebbe più facile concepire

che esse non siano piuttosto che siano proprio così come sono. La domanda si presenta anche in certi momenti di noia, quando ci sentiamo ugualmente distanti dalla disperazione come dalla gioia; ma in modo tale che l'incombente normalità di ciò che è induce a una desolazione nella quale appare indifferente che ciò che è sia o non sia" (Heidegger 1968,13-14).

La questione dell'essere è, classicamente, quella centrale della "metafisica". Il termine ha forse in origine un significato puramente bibliografico: indica - nella redazione delle opere di Aristotele fatta, agli inizi del I secolo a.C., da Andronico di Rodi - quei libri che vengono dopo quelli di fisica (meta ta physika). In effetti designa, però, la "scienza prima" o "filosofia prima", come la chiamava lo stesso Aristotele, quella che ha per oggetto ciò che è comune a tutte le altre scienze e che, da una posizione gerarchicamente dominante, ne fonda la validità. La metafisica costituisce tradizionalmente la scienza delle scienze, la forma suprema di conoscenza, in quanto conoscenza della realtà assoluta, cui sono subordinate la fisica (o "filosofia seconda") e la matematica.

A partire da Aristotele la filosofia prima si suddivide in teologia, in scienza dell'essere - chiamata più tardi "ontologia" - e in gnoseologia. Riguarda quindi, rispettivamente, la natura di Dio (essere soprasensibile perfetto e immutabile), dell'"essere in quanto essere" (ossia della "sostanza", delle qualità che ogni essere deve necessariamente possedere per sussistere, poiché se si distrugge l'essere, "si eliminano anche tutte le altre cose": Aristotele 1974, 1059 b 31) e della conoscenza (nelle sue modalità e limiti). L'Essere non coincide, dunque, con i diversi enti e specie che incontriamo nel mondo.

Con gli enti stabiliamo un rapporto che non è solo conoscitivo, ma anche affettivo, simbolico o persino mitico. Ad esempio, attorno al fuoco, al suo guizzare e al suo calore, si stratificano da millenni significati e immagini che raggiungono uno spessore più alto di quelli che attribuiamo al termosifone (al fuoco, pyr, si riferiscono, infatti, i riti funerari o religiosi di purificazione, i

racconti, le leggende o le fiabe narrate da chi si riunisce attorno ad esso, la cottura dei cibi, la qualità divina del suo tendere verso l'alto, le figure di Prometeo o di Vesta). La filosofia, le scienze e le tecniche moderne hanno trasformato le cose in oggetti, le hanno cioè staccate da noi, ponendocene contro o di fronte come qualcosa di estraneo, che costituisce un ostacolo per la conoscenza (è questo il senso sia del latino medioevale *objectum*, sia del tedesco *Gegenstand*) o che si riduce al suo valore d'uso o di scambio, alla sua utilità o al suo prezzo. Occorre riscoprire l'alone di significati che si addensa attorno alle "cose" e capire che esso non costituisce una aggiunta impropria. La grande tradizione filosofica lo sapeva: sia il greco *pragma* sia il latino *res* o il tedesco *Sache* non hanno, infatti, a che vedere con l'oggetto fisico in quanto tale, ma con ciò che collettivamente ci interessa. Lo rivela anche l'etimologia dell'italiano "cosa", che è contrazione di *causa*, nel senso di ciò che ci sta a cuore, che riteniamo tanto importante da coinvolgerci nella sua difesa (ad esempio nell'espressione "combattere per una causa"). In quest'ottica, anche la parola composta *res publica* non indica, in latino, una semplice proprietà comune, bensì il nucleo essenziale del desiderio di comunità che tiene uniti i cittadini. Guardare alle "cose stesse" - come invitano a fare Aristotele, Hegel o Husserl - vuol dire rivolgersi all'essenziale di qualcosa, seguirne le articolazioni fino a quando il pensiero non sembra assistere al dipanarsi quasi automatico dei contenuti, nel modo indicato dall'espressione latina *rem tene, verba sequuntur*, ossia "se afferrì (concettualmente) il contenuto del tuo argomento, le parole verranno da sé". Il pensiero raggiunge così la "sostanza", ciò che si mantiene attraverso ogni mutamento (il termine greco *ousia*, del resto, designava in origine il campicello, da cui il contadino traeva il suo sostentamento, così come, nello spagnolo, *res*, *bue*, è sinonimo di proprietà, di un animale che, arando, permette alla famiglia contadina di mantenersi).

La "trinità metafisica" di Dio, uomo e mondo si spezza quando, in età moderna, viene da essa tendenzialmente eliminato Dio, lasciando l'uomo e il mondo a fronteggiarsi senza ulteriori

mediazioni. L'uomo allora, si "mondanizza", si inserisce interamente nelle vicende terrene e, più in generale, in quelle dell'universo fisico che lo circonda.

La natura - a sua volta e in maniera complementare - si umanizza, recepisce il marchio dell'uomo a partire dall'agricoltura sino alla conquista dello spazio (cfr. Lowith, 52 sgg.). Sembra così concludersi, in età moderna, la tradizione ebraico-cristiana, che presupponendo un Dio sovranaturale, creatore del mondo, aveva depotenziato la natura e posto il soggetto umano in condizione di entrare direttamente in contatto con un Dio personale. Riprende invece vigore, parallelamente, l'idea greca di *physis*, di vitalità o generazione spontanea ed eterna degli esseri. Le filosofie di Bruno, Spinoza, Schopenhauer e Nietzsche distruggono così l'antropocentrismo legato alla teologia cristiana e ripropongono l'attualità dell'insegnamento platonico delle Leggi, l'invito a ricordare a ciascuno che la vita non si genera in funzione sua, ma è lui ad essere generato in funzione della vita cosmica (Platone 1992 a, 903 C).

La polemica illuministica contro la metafisica

A partire da Hume e dall'Illuminismo in genere, la filosofia moderna ha spesso denigrato o eliminato dal suo ambito la metafisica, identificandola con l'arrogante presunzione di poter conseguire una conoscenza totale e a priori della realtà e considerandola una montagna di chiacchiere inconcludenti o espressione dei "sogni di un visionario".

Non si dà infatti - si sostiene con forza polemica - alcun conoscibile fondamento unitario della realtà o, comunque, alcuna onnicomprensiva scienza delle scienze. Ogni sapere certo e sensato o procede dall'esperienza e ad esso deve ritornare oppure si basa su una pura tautologia, possiede cioè una coerenza interna tra le parti, come accade tra gli enti logici e matematici, che non derivano dall'esperienza ma la rendono possibile. É pertanto assurdo - si

aggiunge - credere all'esistenza di sostanze - come Dio, anima, mondo - che si manifesterebbero in forma di fenomeni senza però identificarsi con essi e con le loro reciproche relazioni. Anche ammesso che esistano, esse non sarebbero conoscibili (questa è la posizione che, avendo le sue radici in Hume, si propaga in vario modo nel pensiero di Nietzsche e dei neo-positivisti, che dichiarano privi di senso gli enunciati della metafisica). Kant, invece, pur rifiutando l'idea che i contenuti classici della metafisica possano essere chiariti in termini teorici (si veda la Dialettica trascendentale della Critica della ragion pura), li recupera su un altro piano, come presupposti dell'agire morale e della comprensione degli organismi viventi.

Sin da Locke il pensiero moderno ha polemizzato contro l'idea-cardine della metafisica classica, quella di "sostanza", intesa come supporto permanente, sostegno immutabile, sub-stans, di ciò che muta, fundamentum inconcussum, fondamento che non si può scuotere ed eliminare. Noi uomini siamo in grado di conoscere solo relazioni tra i fenomeni, ma non di risalire a una loro presunta base d'appoggio (cfr. Locke, IV,133), quale la res cogitans o la res extensa ipotizzate da Cartesio. Questo significa, da un lato, minare l'idea metafisica e cristiana di anima-sostanza, negando l'esistenza di un alveo permanente su cui scorre la varietà delle nostre esperienze, di un'entità che dura oltre la corruzione del corpo; dall'altro, sottrarre al mondo la sua autonoma consistenza e portarlo all'interno del soggetto conoscente, come sua immagine rispecchiata, limite o "non-io".

Ne deriva il tendenziale rifiuto dell'immortalità dell'anima (cui si può credere solo per fede, ciò che fa crollare le superbe cattedrali di concetti che la cristianità medioevale aveva eretto, per conciliare fede e ragione, con Alberto Magno o San Tommaso) e la dissoluzione dell'universo - cosmo con un'unica direzione - in un reticolo di fenomeni tenuto insieme e ordinato solo dal soggetto conoscente. L'io e la coscienza perdono così il loro immutabile piedistallo e precipitano dalla dimensione dell'eterno in quella del tempo, abbandonati alla caducità e alla morte (diceva il musicista

francese Hector Berlioz che il tempo è un grande maestro, ma sfortunatamente uccide tutti i suoi alunni). Si giustificano, infatti, unicamente in forma di identità personale", di consapevolezza - garantita dalla continuità della memoria del passato e dalla capacità di proiettarsi nel futuro - che ogni uomo ha di rimanere se stesso, malgrado ogni mutamento fisico e psichico, nel corso della sua esistenza nel mondo (cfr. Bodei 2002, 7-18, 37-52).

Il problema dell'esistenza di Dio

Con il dissolversi, sul piano teorico, dell'idea di anima immortale, anche il problema dell'esistenza di Dio perde la sua urgenza, sia sul piano metafisico sia su quello morale. Se Dio non esiste, perché dovrei comportarmi bene, anche quando nessuno mi vede e le mie azioni malvagie potrebbero risultare impunte? Saremmo, in questo caso, capaci di resistere alle tentazioni dell'immoralità oppure agiremmo allo stesso modo dei possessori del mitico anello di Gige, che rende invisibili, secondo quanto racconta Platone nella Repubblica:

"Ebbene, puoi crederlo, non si troverà nessuno di così forte tempra da rimanere fedele alla giustizia, tanto da astenersi dal mettere le mani sui beni altrui, una volta che gli sia data la possibilità, per esempio, di arraffare tranquillamente quel che vuole al mercato, di entrare indisturbato nelle case e prendersi le donne che vuole, di uccidere, di liberare chi vuole dalla prigione, e di fare mille altre cose come un dio tra gli uomini" (Platone 1995, 360 B-C)?

É, poi, vera la frase di Dostoevskij che "se Dio non esiste, tutto è permesso"? Forse no, perché alcuni uomini sono in possesso di sufficienti risorse morali per governarsi da sé, senza bisogno di attendersi premi o punizioni (cfr. Epicuro; Bruno; Spinoza; Voltaire; Gentile). Una volta privata di una qualsiasi base religiosa o metafisica e giustificata secondo criteri esclusivamente razionali, l'autonomia morale è però ardua da praticarsi e riguarda, in genere,

ristrette minoranze. Per questo, i suoi sostenitori hanno riservato la filosofia ai pochi e lasciato la religione al popolo, considerando l'occhio di Dio che vede nell'interiorità di ciascuno, premiandolo o punendolo dopo la morte, uno spauracchio mitologico che serve a garantire l'ordine sociale. Anche la famosa affermazione di Nietzsche "Dio è morto e noi l'abbiamo ucciso" - significativamente messa in bocca all'"uomo folle" - non va intesa come un grido di giubilo. Tale morte annunciata del "Creatore e signore dell'universo", del Garante di quei valori morali assoluti e indiscutibili che hanno orientato per millenni le azioni visibili e i pensieri e i desideri invisibili degli uomini (attraverso i Dieci comandamenti, ad esempio), lascia un vuoto difficilmente colmabile, scaricando su di loro la tremenda responsabilità di dare senso a un mondo privo di stabili punti di riferimento.

Che si ammetta o meno l'esistenza di Dio e la sua presenza nella storia umana sotto forma di Provvidenza, la filosofia ha sempre affrontato quelle domande fondamentali che si affacciano inevitabilmente alla coscienza singola o collettiva, accompagnate da tormentosi dubbi o esorcizzate da credenze, leggi o rituali. Tra le più drammatiche vi sono quelle relative alla morte e al dolore, che gettano un ponte tra la metafisica e l'etica e tra l'Essere e l'esistenza.

Esistenza: la morte, il dolore.

Il tragico

L'uomo è l'unico animale che sa di dover morire e che si interroga, con paura o speranza, sul senso di questo suo inaggirabile destino.

Tutte le religioni e tutte le concezioni del mondo affondano le loro radici nell'esperienza che ciascuno ha della morte altrui e dell'attesa della propria. Da Platone a Heidegger anche la filosofia occidentale ha posto al centro della propria riflessione l'enigma

della morte e la preparazione ad essa (cfr. Platone, Fedone, 67 D - 68 A; Montaigne, I,102-124; Heidegger 1970, ## 46-53).

Una linea di frattura attraversa sia il pensiero filosofico sia le convinzioni della maggior parte degli uomini. Da una parte ci sono quanti pensano che la morte rappresenti un ritorno a quel nulla da cui siamo usciti nascendo (e che quindi la vita di ogni individuo sia soltanto una parentesi d'essere tra due immensi abissi del niente); dall'altra quanti invece credono che sia l'inizio di una nuova vita, di una "vita dopo la vita": una metamorfosi analoga a quella che trasforma il bruco in farfalla.

La morte: un ritorno al nulla o l'inizio di una nuova vita?

Al di là di ogni fede, reale e comune a entrambe le prospettive è nell'individuo l'incertezza, il dubbio dinanzi alla propria morte (l'irrap-presentabile per eccellenza). Possiamo, infatti, garantirci la sicurezza nei confronti di quasi tutto, ma a causa della morte ciascun uomo abita in "una città senza mura". Per alcuni, ciò non deve affatto spaventarci: come non esistevamo prima di nascere (e, lucrezianamente, non abbiamo perciò sentito il fragore delle guerre puniche), così non esisteremo più dopo la morte. Se ogni nascita è, dunque, una resurrezione dalla morte, dal nulla precedente, la morte, a sua volta, è niente per noi, giacché "quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più" (Epicuro, 62-63). Dinanzi ad essa si deve restare sereni: "Perché lamenti la morte, perché ne lacrimi? / Quando t'abbia sorriso la vita sin qui vissuta, e non tutte / stipate come in un vaso bucherellato, le gioie / sian defluite e perite senza tuo frutto, perché / da commensale ormai sazio non te ne vai dalla vita, / né di buon grado ti prendi, sciocco, un sereno riposo?" (Lucrezio, III, 828-977). In questa prospettiva, il timore della morte si esorcizza eliminando le paure immaginarie (che derivano dalla credenza in divinità punitrici o dalla ripugnanza che proviamo da vivi all'idea della corruzione della nostra carne dopo il decesso) e godendo appieno ogni istante dell'esistenza: "Si nasce una volta sola, due volte non è concesso, ed è necessario non essere più in eterno; tu, pur non essendo padrone del tuo domani, procrastini la gioia, ma la tua vita trascorre in

questo indugio e ciascuno di noi muore senza aver mai aver mai goduto della pace" (Epicuro, 80).

Noi non aspiriamo, in realtà, a una vita infinitamente lunga, ma a una vita piena, compiuta, "eterna" [I pp. 82-85], considerata dal mondo classico la meta di ogni saggezza. Per questo si deve abbandonare di buon grado la vita: "Attraversa quindi questo breve periodo di tempo in modo conforme alla natura e finisci felice il tuo viaggio, proprio come un'oliva che cade quando è matura, benedicendo la natura che l'ha prodotta e ringraziando l'albero sul quale è cresciuta". (Marco Aurelio, IV, 48). Ma, anche per i cristiani, se nella vecchiaia ci si comporta rettamente, l'anima con la morte "ritorna a Dio, sì come a quello porto onde ella si partio quando venne ad entrare nel mare di questa vita" e, "come lo buono marinaio, come esso appropinqua al porto, cala le sue vele, e soavemente, con debile conducimento, entra in quello; così noi dovremmo calare le vele delle nostre mondane operazioni e tornare a Dio con tutto nostro intendimento e cuore, sì che a quello porto si vegna con tutta soavitate e con tutta pace" (Dante, Convivio, IV, XXVIII, 2-3).

Ma nel caso in cui la nostra vita sia stata talmente grama e penosa da non meritare alcuna riconoscenza, occorre ugualmente accettare con tranquillità il potere distruttivo della mors immortalis? Anche in questo caso, l'etica antica consiglia a ciascuno di affrontare con coraggio le prove dell'esistenza, di accettare l'inevitabile, di non sfuggire alle leggi della realtà, di non diventare "disertore" o "tumore del mondo" (ivi. IV, 29), semplice parassita dell'esistenza. Tale arduo atteggiamento di fermezza è forse testimoniato dalla frase Credo certe ne cras, "sono sicuro che non c'è domani", scolpita sulla lapide di un altrimenti ignoto soldato romano, Nomerio Vittorino Marsico.

Inoltre, dato che nessuno può alzarsi sazio dal banchetto della vita, è ancora possibile dar senso alla morte pensandola come la conclusione armonica dell'esistenza, simile alla melodia che consegue la sua pienezza sfociando, con l'accordo finale, in un silenzio che la completa?

La morte, in realtà, non dà mai senso alla vita, perché semmai lo toglie, vanificando ogni nostro progetto o lasciandolo incompiuto senza risolvere alcun problema (cfr. Sartre, 639-44). Di fronte a tale amara ma realistica constatazione, poeti e filosofi hanno messo in guardia nei confronti delle lusinghe dell'al di là. Considerando l'uomo e le sue vicende all'interno di una natura a lui indifferente, hanno invitato a riconoscere con onestà il semplice fatto che moriamo come gli altri animali: "Non vi fate sedurre: / non esiste ritorno. / Il giorno sta alle porte / già è qui vento di notte. / Altro mattino non verrà. // Non vi lasciate illudere / che è poco, la vita. / Bevetela a gran sorsi, / non vi sarà bastata / quando dovrete perderla" (Brecht, 3).

Sebbene appaia razionalmente la più plausibile, è, tuttavia, una deprimente convinzione o una triste scienza quella che nega la continuazione del banchetto della vita e mostra la morte come un abisso che si spalanca sul nulla. Ci sembra ingiusto il pensiero "tu scomparirai e niente di te resterà" e terribile l'idea di un'esistenza che, comunque si sia svolta, termini, secondo la cruda immagine di Pascal, con quattro palate di zolle in faccia: "L'ultimo atto è cruento, per quanto bella sia stata la commedia in tutto il resto: alla fine ci gettano un po' di terra sulla testa e tutto è finito per sempre" (Pascal, 220 Brunschvig, p.190).

Il bisogno di vita che abbiamo appare, infatti, inestinguibile e alimenta i nostri desideri più profondi, creando duplicati immaginari dell'esistenza terrena capaci di salvarne gli aspetti migliori: quelli che ci hanno reso felici in vita. Il paradiso cristiano si presenta così quale riunione di famiglia, luogo in cui si ritrovano le persone che abbiamo amato quaggiù o in cui finalmente si consegue quella piena felicità che non si è finora mai goduta. Ma, se seguiamo la logica del desiderio, non dovremmo forse ammettere che bramiamo soltanto quel che non siamo riusciti ad avere in misura sufficiente nella vita terrena, ma che da essa scaturisce e in essa si conclude?

Non desideriamo cioè proprio questa vita terrena e non un'altra magari sublimata?

Chi crede all'esistenza di una vita dopo la morte si appoggia sulla speranza che le miserie e le sofferenze provate in questo mondo vengano risarcite, sulla sensazione che non si può essere nati invano, che il mondo deve pure avere un senso. Si coltiva così la segreta e pudica speranza di una non completa vittoria della morte, come quella che traspare dalle parole dello scrittore svizzero Gottfried Keller, il quale - capitato in un obitorio -, alla vista di cadaveri di ogni condizione sociale ed età, li paragona a emigranti che dormono nel porto con le loro povere cose, aspettando la partenza. Si ha, più in generale, la sensazione o la convinzione che, se l'anima non fosse immortale e non esistesse un Dio che premia i buoni e punisce i malvagi, la vita si trasformerebbe in una beffa crudele. Si perpetuerebbe così, senza redenzione alcuna, lo spettacolo d'ingiustizia e di miseria denunciato nella Bibbia: "Gli empi rimuovono i confini, / rapiscono il gregge e lo pascolano. / Conducono via l'asino degli orfani, / prendono in pegno il bue della vedova. / [...] Prima che faccia giorno si leva l'assassino, / uccide il povero e il misero, / e di notte fa il ladro. / L'occhio dell'adultero aspetta il crepuscolo, dicendo / occhio non mi vedrà, / pone una maschera sul volto [. . .] Nell'indigenza e nella fame / I derelitti fuggono verso il deserto, / tenebroso, squallido e desolato. / Colgono l'acetosa e le foglie degli arbusti / e la radice delle ginestre è il loro cibo" (Giobbe, 24, 2-3 e 14-15; 30, 3-4). E se la pascaliana scommessa sull'esistenza di Dio risultasse perdente? Se avesse ragione quel condannato a morte il quale "rispose al suo confessore, che gli prometteva che avrebbe cenato quel giorno con Nostro Signore: "Andateci voi, perché io, per parte mia, faccio digiuno" (Montaigne, I, 62)?

In Agostino e nel cristianesimo in genere l'anima tende alla felicità promossa da Dio come al suo luogo naturale, ma la libertà umana le consente di scegliere e di dannarsi, preferendo l'amore esclusivo verso se stessa all'amore verso Dio. La sola forza della volontà non basta a salvarci, a garantirci la vita eterna: abbiamo bisogno della "grazia", del gratuito aiuto divino, che ci può essere concesso o negato per motivi imperscrutabili. Secondo Calvino o

Kierkegaard, ognuno vive perciò nell'incertezza e nell'angoscia al pensiero della sua salvezza o dannazione eterna. La morte, che può giungere repentinamente e coglierci invischiati nel peccato, rappresenta per molti un'incognita tremenda, uno spettro che getta sulla vita la sua ombra sinistra. Soprattutto nel tardo Medioevo, con il diffondersi di letali epidemie, come la peste del 1348, le raffigurazioni del "Trionfo della morte" si moltiplicano e i vivi sentono continuamente il tormento per l'imminente apparizione della "Nera Signora".

Esistono, certo, altri atteggiamenti spirituali, come quelli diffusi da San Francesco, per cui la morte corporale è una sorella da amare, ma è tipico delle religioni monoteistiche e delle filosofie che ad esse si ispirano associare alla morte l'idea di un giudizio dinanzi a Dio, al Rex tremendae maiestatis. Diversa è l'attitudine di altre religioni e delle forme di sapienza che dal loro tronco si sviluppano.

Nel buddhismo, ad esempio, esistendo il ciclo delle rinascite, la vita non è una e non si può dunque perdere una volta per tutte.

Attraverso il karma ("azione", ma nel senso poi acquisito di "conseguenza ineluttabile dell'azione") ciascuno determina o le successive reincarnazioni in esseri inferiori o superiori all'uomo o - se ha ricevuto l'"illuminazione", che è un "ridestarsi alla vita" (La tazza e il bastone. Storie zen,19) attraverso le dottrine del Maestro - riesce a interrompere la ciclicità delle nascite [l p. 39]. Nessun aiuto può giungere dall'alto, nessuna "grazia" come nel cristianesimo: Dio, se esiste, è inconoscibile e, comunque, non si occupa delle faccende umane, non si cura delle nostre sofferenze causate dalla povertà, dalla violenza, dalla guerra o dall'ignoranza.

La funzione conoscitiva del dolore nell'antichità...

Echeggiano in noi, specie nei momenti d'angoscia, le domande attorno alle quali ruotano le religioni, le filosofie e le grandi opere letterarie: se sia giusto un mondo o una divinità che ci

faccia patire (perché i bambini e gli innocenti soffrono? si chiede Dostoevskij); se il dolore ha senso e se, attraverso la sua sopportazione, riusciamo a forgiarci un carattere migliore. Si tratta di interrogativi per i quali non esistono risposte del tutto persuasive in termini razionali. Del resto, le esperienze più profonde ed emotivamente più coinvolgenti - quelle del nostro venire al mondo, del distacco dai genitori, della morte degli amici e dei parenti, dell'amore, della gioia o del senso del dovere - non riusciamo mai a comprenderle a pieno (o, quando si capiscono, è spesso troppo tardi per porre rimedio agli errori commessi per ignoranza, così che la nostra esperienza resta sempre intrinsecamente incompiuta, insatura).

La tragedia, soprattutto quella greca, cui la filosofia talvolta si è ispirata (Empedocle e Platone sono stati anche autori di tragedie) ha molto insistito sulla costitutiva incompletezza della vita umana e ha posto l'accento sullo stretto legame tra dolore e conoscenza. La tradizione classica e, più tardi, il primo idealismo tedesco pensano che il dolore si possa trasformare - mediante la rappresentazione artistica, la saggezza o il pensiero filosofico - in un particolare tipo di conoscenza. Qualora non si voglia soccombere alla sofferenza muta, si deve accettare il rischioso coinvolgimento a distanza con essa, come accade a teatro, dove lo spettatore è separato dagli eventi orribili che si svolgono sulla scena: si commuove e prova pietà per la sorte dei personaggi, ma alla fine, dopo essersi momentaneamente identificato con loro, sa che la sua esistenza è, per fortuna, diversa. In quanto spettatori, soffriamo, per le tristi vicissitudini dei protagonisti della tragedia, pur sapendo, nello stesso tempo, di stare al sicuro.

Come mai godiamo dei dolori e delle disgrazie altrui? Già Aristotele si era posto nella Poetica la domanda sul perché nell'arte ci attrae proprio ciò che nella vita ci spaventa o ci ripugna, dimodoché "le immagini particolarmente esatte di quello che in sé ci dà fastidio vedere, come per esempio le figure degli animali più spregevoli e dei cadaveri, ci procurano piacere allo sguardo" (Aristotele 1987, 48 b).

E aveva, appunto, risposto mostrando come la loro adeguata rappresentazione le renda non solo tollerabili, ma persino gradevoli. È l'arte a compiere questa metamorfosi, questa "catarsi", termine che in Aristotele allude non solo alla purificazione dello spirito, ma anche a quella del corpo (in senso medico, dato che l'assistere alla tragedia provoca non solo l'accendersi delle passioni dell'anima, ma anche il rimescolamento di quegli "umori" individuati dalla medicina greca: la bile nera, la bile gialla, il sangue e la flemma).

Si può definire la tragedia anche come una articolazione del dolore in parole ed azioni, al fine di insegnare qualcosa grazie alla "paura" e alla "compassione" o "pietà", in maniera diversa dal racconto storico o dalla dimostrazione logica. Mediante la cognizione del dolore finto, mimato e rappresentato sulla scena, si accresce, infatti, lo spessore della mia esperienza, perché vengo introdotto in un mondo in cui, attraverso trame esemplari, mi si rivela chiaramente la fragilità della condizione umana, esposta ai rovesci di fortuna, alla sofferenza e alla morte. Quel che apprendo attraverso il dolore, fisico o psichico, mostrato dalle tragedie, è l'ammonizione a non dimenticare il nostro essere disarmati dinanzi al destino e all'imprevedibilità degli eventi, è l'accresciuta consapevolezza che la vita è più grande di noi, che esistono forze incontrollabili che ci sovrastano.

Dinanzi alla sofferenza, il tragico ci insegna a non accettare né la vile e impossibile soluzione della fuga, né quella masochistica del crogiolarsi in essa. Ci indica la via della trasformazione del dolore in esperienza delle condizioni-limite in cui ciascuno si trova o può trovarsi (cfr. Jaspers 2000). Ignorare il dolore non aiuta: anzi, alla conoscenza utile alla nostra vita si giunge solo per suo tramite. Parafrasando e rovesciando il motto dell'Ecclesiaste, nella Bibbia, secondo cui Qui auget scientiam, auget et dolorem (chi aumenta la conoscenza, aumenta anche il dolore), si potrebbe tradurre il senso del tragico con Qui auget dolorem, auget et scientiam (chi aumenta il dolore, accresce anche la conoscenza). Contrariamente alle posizioni dell'Ecclesiaste (o della loro ripresa in Dostoevskij,

nella Leggenda del Grande Inquisitore, il quale ritiene che Cristo abbia sbagliato nel cercare di rendere gli uomini liberi e coscienti di se stessi, giacché essi preferiscono ignorare le cause nascoste delle loro sofferenze e rassegnarsi alla imperscrutabile volontà di Dio), nella tragedia interessa non la conoscenza del dolore di per se stesso, ma una conoscenza ottenuta per mezzo del dolore.

. . . e nell'età moderna

Dopo essere scomparsa per lungo tempo dall'orizzonte del pensiero filosofico, la dimensione tragica della conoscenza raggiunta attraverso il dolore riappare in Germania alla fine del Settecento. Con una costellazione di autori che sorge quasi contemporaneamente (Fichte, Hölderlin, Hegel e Schelling) l'incontro tra la filosofia e il tragico si realizza ora proprio sul terreno del pensiero, e non più (o non soltanto) della rappresentazione artistica o religiosa. Con Fichte si comincia a riconoscere che la coscienza è priva di naturale unità e indivisibilità, che è invece costitutivamente scissa, lacerata, tenuta insieme solo da uno sforzo e da una tensione continui verso un'irraggiungibile armonia dell'io con se stesso. In Hölderlin la verità si manifesta all'interno della scissione e della sofferenza più alta: unicamente attraverso la via del dolore, si può, infatti, giungere alla gioia e alla liberazione dai vincoli della coscienza lacerata. É perciò necessario sprofondare nel caos fermentante della coscienza, esplorarne le zone buie, per poter poi risalire (cfr. Hölderlin).

In Hegel, invece, il dolore si sublima logicamente in contraddizione, collisione teorica e pratica tra concetti e istituzioni, cui occorre trovare soluzione mediante una strategia più astuta, che esige la pensabilità del conflitto grazie al radicale superamento degli estremi. La filosofia - si afferma nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito - ha il compito di farsi carico di tutta "la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo". Il

coraggio e la ferma sopportazione della sofferenza mentale dinanzi al pensiero della contraddizione, servono non a indurirsi, a diventare insensibili o a respingere semplicemente la tentazione di fuggire dinanzi al mondo, ma a rinnovarsi in esso, a viverci conoscendone e affrontandone i pericoli. La filosofia di Hegel si muove con astuzia, prende cioè la forma dell'avversario per poterlo meglio sconfiggere, tocca il fondo delle contraddizioni e del dolore per dare al pensiero una maggior spinta verso l'alto. La dialettica è, per così dire, un metodo omeopatico, di assuefazione progressiva alla sofferenza e all'idea della morte. Si basa sul "ritrovare sé nell'assoluta devastazione" e sul "guardare in faccia il negativo soffermandosi presso di lui" (Hegel 1963, I, 26). La coscienza deve quindi accettare il dolore, perché esso è il presupposto della sua crescita conflittuale, mentre l'ottundimento o l'occultamento delle scissioni conduce solo a una perdita di potenza nella teoria e a un indebolimento nella costruzione del carattere: "Una calza rappezzata è meglio di una calza lacerata; ma non è così per l'autocoscienza" (Hegel 1981, 74).

Si vive tuttavia, secondo lo Hegel dell'Estetica, in un'epoca prosaica, in uno "stato di guerra permanente" in cui le contraddizioni si aggrovigliano, stentando a risolversi, e in cui i singoli cercano rifugio alle intemperie della storia scavandosi una propria nicchia (cfr. Hegel 1967, 170-171). Non esistono più, di conseguenza, veri e propri conflitti tragici di natura estrema, dilemmi ineludibili, come accadeva nelle fasi eroiche, quando le individualità erano abituate - in caso di scontro - a identificarsi integralmente con una sola delle "potenze etiche" in campo (famiglia, Stato e Chiesa). Il moderno punto di vista - quello soggettivo della individualità autonoma, disposta a compromessi e oscillante tra il bisogno di quieto vivere e velleitari slanci sentimentali - erode la monolitica compattezza richiesta da qualsiasi dedizione etica esclusiva, qual è rappresentata nella tragedia. Venendo a mancare l'impegno assoluto del singolo, il comico - nella forma dello humour - esprime ora, più del tragico, lo sviluppo della libera soggettività contemporanea (cfr. ivi, 1380-

1381). Per Hegel l'arte moderna rappresenta infatti i suoi nuovi eroi tragicomici come divisi tra la ricerca di assurdi e irraggiungibili ideali e il rifiuto di una realtà vista esclusivamente come cattiva o banale.

Il Don Chisciotte di Cervantes o i personaggi dei romanzi di Sterne non sono, infatti, in grado né di misurarsi con le sfide del mondo né di prendere decisioni sensate: vivono in universi fantastici, sopra delle righe della realtà effettuale, in maniera complementare a chi, come Sancho Panza, rinunciando a qualsiasi ideale, vive al di sotto di essa, contentandosi banalmente di ciò che alle sue ristrette vedute appare utile o assennato. La tragedia perde così nell'Estetica il suo primato in favore dello humor e cessa di essere considerata la più alta delle forme artistiche.

Mentre Hegel individua l'essenza della tragedia nella "collisione" tra "potenze etiche", a partire almeno dalla seconda metà dell'Ottocento, dai drammi di Ibsen, i soggetti - piuttosto che lo scontro tra quegli enti che pure li costituiscono, li plasmano e continuano a dominarli - percepiscono la loro interna dissoluzione. I singoli si avvitano così su se stessi, si svuotano e deperiscono per intima consunzione. La "vita che scorre via", la "vita mancata" nei drammi di Ibsen, Strindberg, Checov o Arthur Miller, lo sforzo di riprendersi qualcosa che è diventato estraneo ed ostile divengono temi ossessivamente variati, così come in Pirandello o in Beckett si ripete lo sforzo, sempre frustrato, di una redenzione dal dolore e dall'assurdità dell'esistenza.

L'impassibilità dello stoico di fronte al dolore Un'alternativa al tragico è costituita dallo sforzo eroico, alla maniera degli Stoici, di rendersi impassibili dinanzi alla sofferenza, negandole qualsiasi riconoscimento e potere su di noi, secondo un modello di saggezza rappresentato sia dalle parole di Dantc, per cui il saggio sta come torre ferma che non crolla / giammai la cima per soffiar dei venti" (stringe i denti e va avanti, rifiutando di farsi sconfiggere dal dolore e dalla paura), sia dal personaggio di Orazio dell'Amleto (atto I, scena II), che rappresenta il rovescio del suo inquieto e tormentato Principe: "Poiché tu fosti simile ad uno che, pur soffrendo ogni

cosa, non soffre nulla, ed ha bene accetti, con la stessa riconoscenza, insieme le offese e i premi della sorte. E beati son davvero coloro i cui impulsi e il cui giudizio si offron così ben mescolati ch'essi non somi-glian per nulla a una zampogna su cui le dita della Fortuna possan suonare il tasto che le aggrada".

Il saggio stoico non dà soddisfazione al dolore perché sa che esso rende servi. L'uomo libero è colui che è capace non soltanto di sopportare le sofferenze fisiche inflitte dalla natura, di far finta che esse non lo tocchino, ma di resistere anche alla tortura e alle minacce dei suoi simili [I p.118]. Lo stoico sceglie l'impassibilità e la sua filosofia (come del resto, l'epicureismo) cerca di condurre il pensiero in una zona di imperturbata serenità, nell'occhio del ciclone dell'esistenza, dove le passioni sono sotto controllo e i tormenti dell'anima hanno fine.

Venendo ai nostri giorni, da diversi segnali si ha l'impressione che le due principali strategie di addomesticamento della sofferenza, quella tragica e quella stoica, attraversino una fase critica, che abbiano, in qualche misura, perduto di smalto e di credibilità. Si fa attualmente strada la convinzione che il dolore o la morte non possano più essere sensatamente elaborati. Molte situazioni "negative" della vita delle persone (dolore, appunto, ma anche violenza, miseria, malattia, vecchiaia, morte) vengono così giudicate irriscattabili, non seriamente redimibili né in un al di là religioso, in una condizione di risarcimento paradisiaco per il male sopportato, né in un futuro laico di generale soddisfazione terrena, mediante l'avvento di una società migliore, libera o senza classi, che toccherà in eredità ai nostri pronipoti.

La trasformazione magico-alchemica del negativo in positivo (che sta alla base anche della dialettica hegeliana e marxiana), assieme alle promesse di ripagare le sofferenze patite nel presente per mezzo delle gioie fatte balenare nell'avvenire, sono per molti diventati inattendibili. Sembra prevalere il desiderio di sfruttare le occasioni, il desiderio di cogliere nell'immediato presente, come doni irripetibili, i rari momenti dell'amore, dell'amicizia, del piacere o del benessere. E, parallelamente, si subisce con

incredulità, stordimento o cupa rassegnazione un dolore ridiventato inspiegabile e irredimibile, una pena la cui sopportazione non mostra alcun elemento di nobiltà d'animo. Rispetto, al modello della tragedia greca, appare in molti casi più diffusa - secondo una variante dell'Ecclesiaste - la propensione ad anestetizzarsi dinanzi alla sofferenza, specie di quella altrui, quotidianamente esibita, a livello planetario, dai mezzi di comunicazione di massa.

Conoscenza: l'enigma del tempo

L'esperienza primaria di ognuno è quella di essere immerso nello spazio, in una dimensione entro cui i corpi coesistono e si muovono. L'organo della vista, che giunge più lontano degli altri, permette all'uomo di vedere persino le galassie. Nessuno dei cinque sensi lo mette, invece, a contatto diretto con il tempo. Eppure, ognuno avverte suo il trascorrere attraverso i mutamenti del mondo esterno o dei suoi stati interni. Ma le domande e i dubbi si affollano. Sono i movimenti dei corpi celesti (i cicli lunari e solari, la rotazione del globo terrestre con l'alternarsi del giorno e della notte) a permettergli di misurare il tempo o è la sua anima che lo misura? Può esistere il tempo senza che qualcosa muti? La luna piena tende a ridurre la sua superficie luminosa sino a scomparire, per poi crescere di nuovo; le stagioni si succedono ciclicamente, ma la vita di tutti gli esseri viventi ha un inizio e una fine e non sembra ripetersi: il tempo ha dunque natura circolare o lineare? Nello stesso tempo cronologico, quello misurato dal calendario o dall'orologio, si trovano il microbo, il moscerino della frutta, l'uomo, la sequoia, il sole e ciascuno dura ore, giorni, decenni, secoli o miliardi di anni. Esistono, dunque, più tempi interni all'unico tempo che li misura? E il tempo breve dell'individuo umano non deve forse essere inserito, a sua volta, entro quello lentamente ritmato delle istituzioni e in quello che appare quasi immobile dell'ambiente fisico e del patrimonio

genetico della sua specie?

Nel corso della storia della filosofia il tempo è stato considerato uno dei concetti più enigmatici, sfuggenti e difficili da definire. Aristotele, Agostino, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl e Heidegger gli hanno dedicato analisi memorabili, contribuendo a fissare o a sovvertire l'immagine che ne abbiamo. Per coglierne alcuni aspetti, prepariamoci, senza pregiudizi, a un brainstorming, a un affascinante e spiazzante esercizio mentale.

Inadeguatezza della concezione lineare del tempo

L'immagine del tempo dominante nel nostro senso comune (di lontana origine aristotelica, ma confermata anche da Newton, che ritiene questo l'unico tempo *verum et mathematicum*) è costituita da una retta infinita sulla quale scorre, a velocità costante, un punto indivisibile e inesteso, il presente, che avanza separando in maniera irreversibile il passato, che gli sta alle spalle, dal futuro, verso cui procede. Si tratta, senza dubbio, di un'idea esemplarmente semplice e comoda, di cui ci serviamo continuamente e da cui è difficile staccarci. Ma è anche l'unica vera? Appena affrontiamo la questione vediamo sorgere diversi paradossi (da intendersi non come assurdità, bensì come affermazioni che vanno contro l'opinione, la *doxa*, prevalente), dotati di differenti gradi di plausibilità. "Aprendo" il concetto di tempo nelle sue strutture elementari, come un bambino smonta un giocattolo, vedremo, appunto, scaturire da ogni sua componente (il punto, la linea, lo scorrere, la velocità, la divisibilità in parti uguali, la direzione) paradossi o apparenti mostri concettuali. Abbandoniamoci al dubbio su quello che ci sembra evidente e proviamo a logorare e a sabotare l'idea di validità assoluta attribuita alla comune immagine del tempo.

Chi ci assicura, in primo luogo, che il tempo scorra (in modo irreversibile)? Andando contro corrente, Agostino mostra, ad esempio, l'uguale plausibilità di un tempo che non scorre dal

passato al futuro attraverso lo snodo del presente. Noi, infatti, non ci spostiamo mai dal presente e viviamo il passato solo nel presente del ricordo e il futuro solo nel presente dell'attesa. Il tempo, presente tridimensionale misurato dall'animo nella sua distensio (cfr. Confessioni, XI, 27, 36), è dunque elastico: si restringe e si concentra quasi in un punto solo nell'attenzione, ma si allarga "all'indietro" nel rammemorare e si prolunga "in avanti" nell'attendere o nel progettare. Per questo il senso del passato si può modificare nel presente: quel che è accaduto non può certo essere più cancellato, ma il suo peso può certo variare attraverso il perdono, che permette a chi ha commesso il male o a chi lo ha subito, di ricominciare, più leggero, una nuova vita. Ed anche il futuro, per sua natura incerto, può venire indirizzato e condizionato dalla fiducia, ad esempio, nell'assistenza e nella grazia divina, alimentata dalla speranza, o dalla fede laica nel progresso.

Perché, dunque, sostenere che il tempo scorre, se non ci allontaniamo mai dal presente? E se avesse ragione il poeta barocco spagnolo Luis de Góngora, "non è il tempo che passa, siamo noi che ce ne andiamo", che siamo caduchi, mortali? Si tratta, forse, di una licenza poetica, ma serve a riflettere su quanto, nella percezione del tempo, deve restare immobile e quanto deve muoversi (se tutto, infatti, restasse uguale o se tutto mutasse senza alcun punto di riferimento costante, il tempo non ci sarebbe o non verrebbe percepito).

Riferendosi al tempo psichico, Freud ha tentato di comprendere il nesso tra il tempo che passa e quello che non passa e ha suggerito -in poche righe dello scritto Considerazioni attuali sulla guerra e la morte, del 1915 - un'audace soluzione. Per chiarirne l'originalità, si può confrontare la sua teoria con quella di Leibniz, in cui il tempo raffigura l'ordine della successione, mentre lo spazio rappresenta l'ordine della coesistenza (ciò significa che, diversamente da Newton, non esistono spazio e tempo assoluti, sciolti cioè dalla presenza degli enti del mondo e della mente). Lo spazio "è l'ordine che rende i corpi situabili, e mediante i quali essi,

esistendo insieme, hanno una posizione relativa fra loro; allo stesso modo anche il tempo è un ordine analogo, in rapporto alla loro posizione successiva" (Leibniz 1963, 471). In Freud il tempo acquista invece, simultaneamente, la doppia natura del tempo e dello spazio leibniziani, in quanto "la successione comporta anche una coesistenza" (Freud,133), ossia il passato convive con il presente che scorre e quanto è immobile perdura accanto a ciò che fluisce. In questo modo il tempo psichico appare, appunto, quale coesistenza di coesistenza e di successione (i ricordi del passato, ad esempio, restano relativamente fermi, anche se spesso rielaborati, mentre il presente della percezione continua a scorrere).

Il telegrafo, il telefono, il cinema, la radio, la televisione o Internet hanno in meno di due secoli trasformato il senso della simultaneità e del passato, spargendo fecondi dubbi teorici sulla natura e sull'irreversibilità del tempo. Numerosi libri di fantascienza e pellicole (come Ritorno al futuro di Robert Zemeckis, del 1985) hanno oggi reso popolari simili paradossi. Ma già nel 1871, con il romanzo Erehwon (che è il rovescio di Nowhere, da nessuna parte o "novunque"),

Samuel Butler può chiedersi: "Non è forse [il futuro] contenuto nel grembo del passato, e non deve il passato mutare perché muti il futuro?" (cfr. Butler,141). Alla fine dell'Ottocento vengono seminate, per effetto della tecnica, le prime perplessità sulla natura irreversibile del tempo. Dapprima suggerite dal grammofofono di Edison - che può far ruotare all'indietro il rullo su cui sono stati incisi i solchi, provocando l'emissione di suoni al contrario -, vengono poi rafforzate dal cinema. Louis, uno dei fratelli Lumière, in una delle sue primissime esperienze, La charcuterie mécanique (La salumeria meccanica, del 1895) mostra le fette di un salame che si ricompongono nel salame intero.

Lo segue, pochi anni dopo, nel 1902, il regista americano Samuel Porter, che, nel film The american fireman (Il pompiere americano), fa vedere il riformarsi di un palazzo dalle sue proprie macerie. Si tratta, indubbiamente, di espedienti artistici o tecnici, capaci, comunque, di indebolire e relativizzare la precedente

granitica immagine del tempo che avanza in maniera irreversibile.

Il paradosso dell'attimo

Ancora, incalzando: come fa l'istante o attimo (dal greco *atomos*, individibile) presente, che al pari del punto geometrico è inesteso e senza spessore, a stare nel tempo? Come è possibile che una serie di tali attimi puntuali e discontinui fondi la continuità del tempo? Se vi è tempo solo nell'intervallo fra due attimi, l'attimo non sta allora fuori dal tempo, come già aveva intuito Platone nel Parmenide (cfr. Platone 1992 c,156 C-D) e come sosterranno i mistici, che vedranno in esso l'immobile *nunc stans*, la porta d'accesso all'eternità, intesa come pienezza di vita e non come durata [l pp. 82-83]?

Aristotele ha per primo impostato sistematicamente questi paradossi e ha cercato di risolverli nel libro IV della Fisica (cfr. Aristotele 1973, IV, 218 a sgg.). Se non c'è tempo senza istante e istante senza tempo, il singolo istante è fuori dal tempo e il tempo compare appunto solo come intervallo tra due istanti. L'istante, considerato come limite indivisibile è bifronte, può separare o fungere da ponte: "In quanto è divisorio, l'istante è sempre diverso, in quanto collega, è sempre lo stesso" (ivi, IV, 222 a). Se però rimanesse sempre lo stesso, se non trapassasse, sarebbe illimitato e si arriverebbe all'assurdo per cui "le cose avvenute diecimila anni fa sarebbero simultanee a quelle avvenute oggi, e nessuna cosa sarebbe né prima né dopo in relazione ad un'altra" (ivi, IV, 218 a). D'altra parte, se ogni istante non fosse diverso dall'altro, non ci sarebbe neppure il tempo.

Ammesso, dunque, che l'istante non può permanere in sé, né trapassare in altro, come si spiega la successione temporale e come si giustifica l'analogia tra il punto geometrico e l'istante e tra la linea e il tempo? Perché ci sia tempo occorre che vi sia la percezione del cambiamento: se nulla cambiasse, non avremmo il tempo. È l'anima che con una operazione dell'intelletto, distingue

il mutamento in un "prima" e in un "poi", non solo diversi tra loro, ma aventi nel mezzo qualcosa di diverso da entrambi: "Quando, infatti, noi pensiamo le estremità come diverse dal medio e l'anima ci suggerisce che gli istanti sono due, il prima, cioè, e il poi, allora noi diciamo che c'è tra questi due istanti un tempo" (ivi, 219 a). Da qui la famosa definizione del tempo quale "numero [o ritmo, arithmós] del movimento secondo il prima e il poi" (ivi, IV, 219), da intendersi nel senso che il tempo è ciò che viene misurato secondo la successione del prima e del poi del cambiamento e che esiste, al pari del movimento - l'interpretazione è però più dubbia -, indipendentemente dall'anima che lo misura.

Ma l'istante è realmente indivisibile? Se non lo fosse, argomenta Aristotele, cadrebbe la diga che separa il passato dal futuro, per cui si troverebbe futuro nel passato e passato nel futuro (ivi, IV, 223 b) e il presente diventerebbe poroso e transitabile in entrambe le direzioni. Eppure proprio questa è, ad esempio, la concezione suggerita da Leibniz: che il futuro si trova già contenuto nel passato ("Come in un corpo elastico che viene compresso, la sua dimensione più grande è presente come tendenza, così nella monade il suo stato futuro") o il presente racchiude in sé il futuro: "Si può dire che nell'anima, come in tutti gli altri luoghi, il presente cammina gravido del futuro" (Leibniz 1960, III, 66). Nel Novecento, ancora più paradossalmente, il filosofo e critico letterario Walter Benjamin, sostiene che il futuro sverna nel passato, anche nel senso che esiste un passato irredento, le cui promesse, non essendosi ancora realizzate, continuano a premere sul futuro: perciò noi non desideriamo niente se non quello che abbiamo già conosciuto e ci proiettiamo sul futuro sviluppando aspettative del passato (cfr. Bodei 1982, 165 sgg.).

L'istante, poi, è davvero privo di durata, di estensione? La fisiologia dell'Ottocento aveva calcolato che per percepire qualcosa occorrono almeno 0,44 secondi. Il presente è dunque esteso, non coincide con un punto: ha una "prua" e una "poppa", come dice William James. Husserl prova a risolvere il problema della puntualità e discontinuità dell'attimo formulando l'ipotesi che esso

sia sottoposto a una modificazione incessante dei contenuti, in cui però la forma resta costante: "il fluire non è in quanto tale fluire, bensì ogni fase è di una medesima forma [...] la forma consiste in ciò: che un istante si costituisce attraverso una impressione e che a questa si aggrega una coda di ritenzioni e un orizzonte di protensioni" (Husserl 1928, 476).

La ritenzione è un ricordo che si lascia dietro come "una coda di cometa", la quale viene ad aggiungersi alla percezione di volta in volta attuale, e la protensione è, a sua volta, un'attesa che si proietta nel momento successivo. Più radicalmente ancora, Bergson afferma che l'attimo, di per sé, non esiste. È solo l'intelletto - mediante un'astrazione di cui poi ci si dimentica - che opera tagli arbitrari nel continuo del tempo autentico, della "durata". Questa è, invece, simile a una melodia, a una successione di tempi qualitativi, non numerabili, che si fondono e si compenetrano, senza contorni precisi (cfr. Bergson, 69 sgg.). Solo il tempo concepito alla maniera dello spazio in vista dell'utilità pratica (il tempo dell'orologio e del calendario) è omogeneo e divisibile in parti uguali.

La ciclicità del tempo nella filosofia greca e latina

Continuando: il tempo si dispone davvero lungo una sola retta di istanti che si susseguono? Ma perché non immaginare più tempi paralleli, più serie temporali tra loro estranee ma coesistenti, come quando in un sogno mi pare di vivere per anni una data vicenda, mentre in realtà la sua visione dura pochi minuti o come quando, tutto preso dalla lettura di un romanzo, che si svolge in poche ore, mi sembra di aver attraversato secoli (cfr. Bradley, 210-211)?

Ancora: il tempo è realmente lineare, disposto secondo un'unica successione di "prima" e "poi" sempre diversi? Per millenni le società agricole hanno generalmente concepito il tempo in forma ciclica, come eterno ritorno. Sebbene nel mondo classico siano stati contati una ventina di casi di tempo lineare, la ciclicità

rappresenta la concezione prevalente anche nella filosofia greca e latina. Platone e il giovane Aristotele ipotizzano così catastrofi periodiche, dovute all'eccessivo calore conseguente al mutamento di inclinazione dell'asse terrestre o a diluvi in cui sopravviverebbero soltanto gli abitanti delle cime dei monti, i pastori e gli uomini più rozzi. Le civiltà sono pertanto costrette a ripartire ogni volta da uno stadio intellettualmente e moralmente più povero, così che l'umanità ripercorre ogni volta la serie delle sue scoperte, fino a quando non giunge un nuovo cataclisma (questo modello serve anche a spiegare perché gli uomini, malgrado esistano da epoche immemorabili, non progrediscono mai, materialmente ed eticamente, oltre un certo livello). Gli stoici erano ancora più radicali e pensavano che a date fisse, ogni 36.000 o ogni 72.000 anni, il mondo scoppiasse, prendendo fuoco (ekpyrosis).

Dopo ogni cataclisma tutto sarebbe ricominciato identico: "E ci sarà un nuovo Socrate e un nuovo Platone e ciascun uomo sarà lo stesso con gli stessi amici e concittadini; le stesse cose si seguiranno, le stesse cose si useranno; allo stesso modo di prima si ricostruirà ogni città, ogni villaggio, ogni territorio. Questo rinnovamento del tutto non avverrà una sola volta, ma più volte: o piuttosto avverrà che le stesse cose si ricostruiscano nella stessa forma all'infinito" (Nemesio, in Stoici antichi, II, 892).

Una fondamentale svolta alle teorie sul tempo viene, anche in questo caso, data da Agostino, il quale - pur condividendo la tesi stoica dell'invecchiamento del mondo quale preludio alla sua fine - considera il tempo umano come una breve parentesi dell'eternità, una fase che ha inizio con la Creazione e fine con il Giudizio universale. Rifiuta inoltre l'idea dell'eterno ritorno in favore di un tempo lineare della coscienza che ciascun essere umano inaugura nascendo (*initium ut esset homo factus est*). E questo perché, come vien detto nella Città di Dio, se tutto si ripetesse allo stesso modo, un destino ineluttabile negherebbe la libertà individuale, ucciderebbe la speranza, e obbligherebbe Cristo a reincarnarsi infinite volte dopo ogni deflagrazione cosmica. La ciclicità del tempo bloccherebbe, poi, anche gli affetti: "Nessuno potrebbe

amare fedelmente un amico, sapendo che quello diventerà un suo nemico" (Agostino 1984 b, XII, 21).

Di fronte a tutti questi paradossi non si deve tuttavia trarre la conclusione che l'immagine comune del tempo sia falsa. Essa fornisce, al contrario, uno schema semplice e utile, che corrisponde perfettamente alle esigenze della vita quotidiana e a quelle della maggior parte delle teorie scientifiche e delle pratiche umane. L'errore consiste nell'assolutizzarla, nel considerarla espressione del tempo per antonomasia e non piuttosto una delle sue molteplici forme entro cui l'esperienza e le conoscenze umane possono essere pensate.

Etica: libertà e necessità dell'agire morale

L'etica aiuta a riflettere su questioni e decisioni che si impongono a tutti e che non possono essere delegate o scaricate su altri, poiché esigono una personale presa di posizione. Si può non essere interessati alla metafisica, alla logica o all'estetica, alla riflessione sull'essere e il nulla, sulla verità e l'opinione, sul bello e sul brutto, ma difficilmente si eviterà, almeno nel momento delle scelte più importanti, di domandarci se quello che stiamo per fare è giusto o sbagliato, se siamo costretti ad agire in un certo modo oppure se possiamo essere liberi di agire secondo le nostre intenzioni o i nostri desideri persino nelle circostanze più avverse.

Volendo essere consapevoli dei criteri delle nostre azioni, dovremmo chiederci quale sia la natura della giustizia (cui Platone ha dedicato *La repubblica*, Aristotele il V libro dell'*Etica Nicomachea* o il filosofo americano John Rawls l'opera del 1971, divenuta classica, *Una teoria della giustizia*) e in cosa consista la nostra capacità di distinguere il bene dal male, rappresentata dal giudizio come "il misterioso talento della mente in virtù del quale vengono congiunti il generale, che è sempre una costruzione della mente, e il particolare, che è sempre dato all'esperienza dai sensi" (cfr. Arendt, 151).

Interrogandoci sulla libertà o meno del nostro agire, andremo incontro a dilemmi di difficile soluzione, ben illustrati da un antico aneddoto. Si racconta di un filosofo stoico che, tornato a casa, sorprende il proprio servo intento a derubarlo. Avendo assistito alle lezioni del padrone, lo schiavo cerca astutamente di difendersi, dicendo di essersi persuaso, aderendo allo stoicismo, di una fondamentale verità: che ogni atto è assolutamente necessario, inevitabile e da imputare alla ferrea concatenazione degli eventi, al Fato in persona. Non bisogna, dunque, attribuire a lui alcuna responsabilità per il furto, giacché da sempre egli era destinato a perpetrarlo. Lo stoico, senza batter ciglio, va allora a prendere un bastone e comincia a picchiarlo, soggiungendo soavemente, che anche questa randellata era scritta nel libro del destino. La necessità lascia dunque spiragli di libertà al volere umano?

Libertà, consapevolezza, determinismo

L'alternativa tra libertà e necessità dell'agire condiziona anche la concezione del tempo: il futuro è chiuso alle possibilità o è aperto ad esse?

In altri termini, vi è o non vi è da sempre un destino che ha stabilito tutto una volta per sempre? In base alla risposta, muta il nostro orizzonte in termini non solo conoscitivi, ma morali. Se il futuro fosse già stabilito, avrebbe infatti la stessa determinatezza del passato (si potrebbe cioè affermare che tutto quanto deve accadere è già accaduto o è come se fosse accaduto, cfr. Dorato). In questo caso la mia libertà sarebbe minacciata. Se invece il futuro resta indeterminato, sia l'apertura al nuovo e all'inatteso, sia la libertà del volere sono garantiti. Quali risposte esemplari sono state a tal proposito offerte dai filosofi? Secondo Hobbes, "libertà e necessità sono concordanti, com'è il caso dell'acqua, che non soltanto ha la libertà, ma anche la necessità di discendere per un canale". I nostri atti dipendono cioè dalla nostra volontà, ma questa è, a sua volta, determinata da una catena di cause di cui noi

non abbiamo coscienza (cfr. Hobbes, 249-250). L'immagine viene ripresa e arricchita da Schopenhauer, che paragona il comportamento di un uomo che - tornando a casa alla fine di una giornata di lavoro - considera varie possibilità di distrazione a quello di una ipotetica acqua pensante: "É come se l'acqua dicesse: «lo posso muovere alte ondate (certo, nel mare in tempesta), posso scendere di corsa (certo, nel letto del torrente), posso precipitare spumeggiando e gorgogliando (certo, nella cascata), posso salire in aria come zampillo (certo, nella fontana), posso infine bollire e scomparire (certo, a 80°) ma di tutto ciò non faccio nulla e rimango volontariamente calma e limpida nel lago tranquillo»" (Schopenhauer 1970, 86).

Per spiegare il ruolo della consapevolezza Spinoza aggiunge altri elementi a questa idea: "E se non sapessimo per esperienza che noi facciamo molte cose di cui poi ci pentiamo, e che spesso, quando cioè siamo molto agitati da affetti contrari, vediamo il meglio e seguiamo il peggio, niente impedirebbe di credere che facciamo tutto liberamente. Così il bambino crede di appetire liberamente il latte, e il fanciullo adirato di volere la vendetta, e il timido la fuga. Parimenti l'ubriaco crede di dire per libero decreto della sua mente ciò che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto; così il delirante, la ciarliera, il fanciullo e moltissimi della medesima specie credono di parlare per libero decreto della mente, mentre, invece, non possono frenare l'impulso che hanno a parlare; sicché la stessa esperienza, non meno che la ragione, insegna che gli uomini credono di essere liberi solo perché sono consapevoli delle proprie azioni e ignari delle cause da cui sono determinati [...]" (Etica, III, proposizione II, scolio).

Bisogna perciò distinguere tra la consapevolezza delle azioni che compiamo e l'ignoranza delle cause che ci spingono a compierle. Noi siamo bensì liberi di fare ciò che vogliamo, ma non possiamo volere ciò che vogliamo, perché non siamo in grado di conoscere le cause delle nostre azioni. Dopo averne accettato preliminarmente la forza inestirpabile, siamo tuttavia in grado di incidere sulle nostre passioni, elaborandole e trasformandole in

"affetti", ossia desideri che realizzino le potenzialità della nostra natura. Per questo, la libertà aumenta con l'accrescersi della nostra consapevolezza dei condizionamenti inevitabili e con la comprensione della gerarchia dei beni maggiormente desiderabili. Entrambe ci indicano i confini delle nostre possibilità e quali siano, appunto, i beni che incrementano la nostra soddisfazione, ossia che accrescono la nostra potenza di esistere (*vis existendi*). Se non ci fossero alternative all'essere ciecamente guidati dal fato, Spinoza non avrebbe certo scritto un'Etica.

Non bisogna, infatti, confondere il determinismo con il fatalismo (convinzione per cui tutto succederà come deve succedere, in maniera indipendente dalle mie azioni).

Una malattia o la morte - sostiene il fatalista - mi colpiranno in un certo momento, qualunque cosa io faccia, per cui ogni tentativo di schivarle diventa inutile. Questo tipo di ragionamento, detto *ignava ratio* o "sofisma pigro", è plausibile solo in astratto, ma, oltre a essere costantemente smentito dall'esperienza, paralizza ogni decisione:

"Se è destino che tu guarisca da questa malattia, guarirai, sia se chiami il medico sia che non lo chiami; ugualmente, se è destino che tu non guarisca, non guarirai, sia che chiami il medico, sia che non lo chiami" e che si verifichi la prima o la seconda ipotesi è destino, quindi non fa nessuna differenza chiamare il medico oppure no" (Cicerone, 28-29).

Per il determinista, invece - ad esempio, per un determinista *sui generis* come Nietzsche -, io stesso sono parte del contesto (*ego fatum*), rappresento la causa che produce specifici effetti, influenzo gli eventi. Anche se il "superuomo" è colui che accetta l'"innocenza del divenire", quel che è accaduto e quel che accadrà - senza rimpianti o recriminazioni, assumendosene il peso e dicendo a se stesso "così volli che fosse" -, in questa prospettiva non risulta annullata la libertà dell'individuo e non viene umiliata la dignità e l'autostima degli uomini più consapevoli. Essi sono, infatti, considerati agenti in proprio e non semplici succursali della necessità, esseri capaci di utilizzare i condizionamenti

servendosene, all'occorrenza, anche per andare in direzione opposta, come un velista che - viaggiando di bolina, ossia a zig-zag secondo un certo angolo rispetto al vento - riesce a procedere controvento. L'unica libertà possibile coincide, dunque, con la coscienza della necessità?

Libertà pagana e libero arbitrio cristiano

In termini teologici, il singolo uomo è libero di salvarsi grazie alle proprie azioni e "opere" oppure la sua sorte è già segnata dall'eternità, prima ancora di nascere, dalla volontà di Dio, così che al cristiano non resta altra via di scampo, secondo Lutero, che accogliere l'idea tremenda della predestinazione e rafforzare la fede (sola fides iustificat)? Sono domande terribili, che hanno tormentato la coscienza di miliardi di persone.

L'idea di "libero arbitrio", di una scelta assolutamente possibile in qualsiasi circostanza, non appartiene al mondo pre-cristiano. Nell'Etica Nicomachea Aristotele intende la volontà come un assecondamento del desiderio e concepisce la deliberazione (boulesis) in analogia con il voto nelle assemblee, dove si soppesa il pro e il contro prima di qualsiasi decisione. Manca in lui l'elemento di drammaticità, dell'aut-aut delle scelte che si ritrova nel cristiano, il quale sa che - in caso di morte improvvisa in condizione di peccato mortale - la sua anima sarà dannata per sempre.

Una analoga tragicità si può rinvenire in Aristotele solo nella trattazione delle "azioni miste", quelle che non si compiono "in amicizia con se stessi", con animo sereno anche nelle più aspre difficoltà, ma lacerano gli individui, come quando, ad esempio, "un tiranno che sia padrone dei nostri genitori e dei nostri figli ci comanda di fare qualche cosa di turpe, sì che se lo facciamo essi si salvano, se non lo facciamo essi devono morire" (Aristotele 1973 a, 1110 a). Possiamo senz'altro decidere, egoisticamente, di salvare la nostra vita o di accondiscendere al male, ma saremmo in grado di sopportare la tortura e la morte se non avessimo la fede in una

forza più profonda o superiore che ci sorregge? E, poi, abbiamo a che fare solo con "mostri" morali, incarnazioni demoniache del male o non è vero, come ammonisce Primo Levi, che "i mostri esistono, ma sono troppo pochi per essere veramente pericolosi; sono più pericolosi gli uomini comuni" (Levi, 347-348)?

Gli stoici avevano sostenuto che il saggio è libero in catene (come Epitteto) o sul trono (come Marco Aurelio) e persino dentro il toro di Falaride, una statua di bronzo che sembrava emettere muggiti a causa delle urla dei malcapitati che il tiranno siciliano faceva morire nel ventre arroventato del simulacro. Ammesso che gli uomini possano sopportare simili torture, questo atteggiamento "superbo" renderebbe per i cristiani inutile la grazia divina, il dono gratuito e amorevole dell'aiuto, creando la perversa illusione che l'uomo possa fare a meno di Dio: "Giù le mani da te stesso. Cerca di costruire te stesso, e costruirai un rudere" (Agostino 1969 sgg., CLXIX,11). Se contassi soltanto sulle mie forze e non ricevessi un sufficiente aiuto divino, il mio libero arbitrio non resisterebbe né ai condizionamenti del mondo, né alle tentazioni diaboliche.

Lo scontro tra il logos e le passioni, tipico delle filosofie ellenistiche, si trasforma così, per Agostino, nel dilaniarsi della volontà, da cui non si esce se non spezzando la spirale involutiva di tutte le teorie che contrappongono una necessità assoluta a una libertà altrettanto assoluta, ossia rifiutando contestualmente tanto la nozione stoica di fato inesorabile, quanto quella ciceroniana di perfetta autonomia della volontà umana (cfr. Cicerone, 25: "per i moti volontari dell'anima non è da ricercarsi una causa esterna: infatti il moto volontario possiede in sé una natura tale per cui è in nostro potere e ci obbedisce, e non per questo è senza causa; infatti ne è causa la sua stessa natura").

Solo il fiducioso abbandono ai nascosti disegni di Dio, il "sia fatta la tua volontà" del Padre nostro, permette, paradossalmente, alla volontà del cristiano di esercitare il libero arbitrio.

Libertà e concetto di colpa

Ma si può parlare di libertà di volere in senso teorico? O ha ragione Nietzsche ad affermare che le idee di volontà e di libertà sono delle astrazioni che sorgono dal bisogno di controllo sociale, dalla necessità di rendere ogni singolo uomo imputabile delle proprie azioni e, quindi, colpevole: "Tutta la antica psicologia, la psicologia del volere, ha i suoi presupposti nel fatto che i suoi autori, i sacerdoti posti al vertice dell'antica comunità, vollero creare a se stessi il diritto a irrogare delle pene - oppure vollero creare a Dio il diritto di irrogarle...

Gli uomini vennero ritenuti «liberi» per poter essere giudicati e puniti - per poter essere colpevoli: si dovette perciò pensare ogni azione come voluta, e l'origine di ogni azione come situata nella coscienza (con la qualcosa la più sistematica coniazione di monete false in psy-chologicis fu eretta a principio della psicologia stessa)". Ancora oggi - aggiunge Nietzsche - i teologi "continuano ad appestare l'innocenza del divenire per mezzo della «pena» e della «colpa». Il cristianesimo è la metafisica del boia..." (Nietzsche, VI/3, 92).

La filosofia tra Ottocento e Novecento è stata, del resto, caratterizzata dai tre "maestri del sospetto": Marx, Nietzsche e Freud. Essi hanno messo in rilievo, rispettivamente, i condizionamenti derivanti dalla struttura economica, dal corpo (il "saggio ignoto", la vera "grande ragione" rispetto alla piccola ragione di cui tanto ci vantiamo, cfr. Nietzsche, VI/1, 34) e dall'inconscio. Si tratta, in tutti i casi, di forze anonime che agiscono "alle spalle" degli uomini, i quali, spesso, "fanno e non sanno".

L'economia, la fisiologia e le zone più arcaiche della psiche ci dominano, anche se per questi autori esiste certamente per l'individuo la possibilità di acquistare una maggiore libertà mediante un'aumentata coscienza della necessità, dei modi mediante i quali i nostri pensieri e le nostre azioni sono guidati da forze di cui non siamo pienamente consapevoli. Nei loro più

sconsiderati seguaci, che ne hanno divulgato e banalizzato le teorie, questa cautela manca, così come è assente in alcuni esponenti della cultura francese recente, che finiscono per considerare l'io come separato dal pensiero (je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas, "penso dove non sono, dunque sono dove non penso": Lacan 1974, II, 511) o per ritenere l'uomo mero "ventriloquo" dell'essere e il soggetto "grande involucro vuoto della parola" (cfr. Barthes,12; Deleuze-Guattari).

Libertà individuale e libertà collettiva

La questione del libero arbitrio ha anche un risvolto politico. Le moderne democrazie, proprio perché fanno appello alle responsabilità dell'individuo, pongono l'accento sulla libertà del volere. Al di là dell'ideologia, anche su questo terreno spuntano però diversi problemi. Prima di tutto, quanta libertà è tollerabile? Alla libertà, da sempre sospettata di degenerare facilmente in licenza, è stata incessantemente richiesta una regolamentazione, una sorta di recinzione o di cordone sanitario che la mantenga entro limiti precisi. Ma quali?

Come impedire lo sconfinamento, da un lato, nell'arbitrio soggettivo, dall'altro, nella mortificazione dell'autonomia dell'individuo? L'economista e primo presidente della Repubblica italiana, Luigi Einaudi, ha ben colto il senso della democrazia, quando la ha definita "anarchia degli spiriti sotto la sovranità della legge", segnalando in tal modo la necessità di un difficile equilibrio tra la soddisfazione delle esigenze dei singoli e il bisogno di non allentare i legami sociali. Quale rapporto si deve dunque stabilire tra la spontaneità e l'ordine, tra la libertà e i suoi vincoli?

É evidente che la cooperazione sociale - lo ricorda Rousseau - produce un vantaggio collettivo maggiore di una libertà senza vincoli, tesa alla massimizzazione dell'interesse individuale. Se, ad esempio, si dà la caccia al cervo, bisogna essere in tanti a praticarla; ma se, mentre faccio la posta, vedo passare una lepre e la inseguo

abbandonando i compagni, in termini quantitativi (di cosiddetta "utilità cardinale"), io guadagno 1 e tutti gli altri 0, mentre, se avessi cooperato, tutti insieme avremmo guadagnato 10. La conseguenza che i Giacobini e, in seguito, altri movimenti rivoluzionari hanno tratto da un simile schema è che, per ottenere maggiori vantaggi, sia individuali sia collettivi, bisogna costringere gli uomini a collaborare, usando eventualmente anche la forza. Ciò ha portato a conseguenze tragiche, diventate ormai evidenti con la nascita e il crollo dei grandi regimi totalitari del Novecento.

Che fare, dunque? Obbligare, paradossalmente, gli uomini a essere liberi alla maniera dei Giacobini, promettendo loro una società più giusta nel futuro, oppure lasciare che ognuno di loro si comporti come un free rider, vale a dire come un individuo che, contando sulla cooperazione sociale altrui, si permette nascostamente di non osservare le regole? O, ancora - nei momenti di grave crisi politica, come ai tempi di Seneca sotto Nerone - invitare ognuno a fissare dei limiti alla propria libertà e a plasmarsi grazie a una disciplina autoimposta, funzionale alla "cura di sé" (cfr. Foucault 1985)? O, infine, alla maniera di Odisseo dinanzi alle Sirene, farsi legare all'albero della nave per essere libero di ascoltare il seducente canto delle Sirene senza correre il pericolo di naufragare (cfr. Elster)?

Forse è utile riprendere il significato etimologico delle parole che in varie lingue designano la libertà (eleutheria, libertas, Freiheit o freedom), per mostrarne il loro rapporto, ad esempio con il tedesco Leute, "gente", oppure con la radice lib, che dà Liebe, "amore" e il latino liberi, nel senso di figli non nati in stato di schiavitù; o, ancora, con Freund o friend, "amico", e con Frieden o freedom, "pace". In tutti questi casi la "libertà" rimanda all'idea inaugurale di una crescita spontanea, pacifica, priva di impedimenti, ma collettiva. La libertà dei "moderni", che prevede anche il diritto di condurre una vita privata, lontana dalla politica, è certo diversa rispetto alla più antica e originaria concezione della libertà collettiva, dei componenti di un popolo, che possono cadere in schiavitù dopo ogni guerra perduta ed hanno perciò bisogno di

difendersi in quanto comunità. Eppure, nell'Occidente degli ultimi secoli (almeno da Locke in poi), dopo che il pathos per la libertà individuale ha prevalso (da Locke a Benjamin Constant o a John Stuart Mill) sull'esigenza della libertà collettiva, oggi le due dimensioni possono e debbono svilupparsi insieme, rimanendo però in tensione. Non si tratta certo di tornare alla loro perfetta identità all'interno della costituzione migliore (secondo il modello della Politica, cfr. Aristotele 1966, VII,1324 a). Ma come conseguire questo arduo temperamento in un mondo che sembra nuovamente orientato, per fronteggiare eventuali minacce terroristiche, a privilegiare la sicurezza collettiva sulla libertà degli individui? Come comportarsi in una congiuntura storica, forse transitoria, in cui molti cittadini, avendo perso la speranza in un avvenire comune, tendono a una specie di privatizzazione del futuro, lasciando che ciascuno pensi soprattutto a sé e ai suoi cari e consentendo agli altri di comportarsi allo stesso modo?

Libertà e idea di eguaglianza

Se l'idea di libertà rimanda, etimologicamente a una dimensione collettiva, che rapporto ha con l'idea di eguaglianza, per la quale una simile dimensione risulta ineliminabile? La Rivoluzione francese del 1789-1794 e quella del 1848 hanno posto sullo stesso livello la triade *liberté, égalité fraternité* (insistendo sulle prime due). Gli sviluppi storici successivi hanno tuttavia mostrato che una crescita della libertà, nelle economie di mercato, può andare a scapito dell'eguaglianza e, parallelamente, che la volontà di rendere gli uomini uguali, come è accaduto nei paesi del socialismo reale, può conculcare la libertà. In teoria non dovrebbe essere così, se si considerassero, rispettivamente, la libertà come fine della costrizione sociale e naturale non strettamente necessaria, l'eguaglianza come eliminazione degli ostacoli che impediscono il dispiegamento di tutta la varia ricchezza delle facoltà umane (e non come piatto livellamento degli individui) e la

fraternità come ideale di solidarietà non offuscato dagli antagonismi di una società in cui gli uomini sono separati dal bisogno e da interessi inconciliabili. Di fatto però, sia la libertà sia l'eguaglianza (per non parlare della fraternità, considerata spesso un'ingenua utopia) hanno conosciuto da sempre degli acerrimi nemici, soprattutto nel Novecento, quando sono sorti regimi e stati che, in nome dell'eguaglianza hanno in effetti distrutto la libertà e, in nome della libertà, hanno non solo permesso, ma anche promosso il diffondersi dell'ineguaglianza, senza conseguire, per lo più, né una sufficiente eguaglianza, né una sufficiente libertà.

La riflessione filosofica più recente ha cercato di istituire, tra libertà ed eguaglianza, un rapporto tale da non condurre alla reciproca umiliazione o delegittimazione. Nell'ottica di una "società giusta", il pensatore politico americano John Rawls ha così proposto di subordinare l'eguaglianza alla libertà. Se la giustizia ("la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero") è intimamente legata alla dignità della persona ("bene primario" che non ha prezzo e che non può dunque essere scambiato con nessun altro), allora bisogna attribuire alla libertà, che contiene in sé tutti i beni primari, una validità superiore all'eguaglianza. A tale primato fa però da contrappeso il "principio di differenza", in base al quale le ineguaglianze sociali ed economiche vengono mantenute solo se assicurano maggiori benefici collettivi: "tutti i valori sociali - libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi del rispetto di sé - devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale, di uno o di tutti questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno; l'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti" (Rawls, 67). Ciò implica che, senza la difesa dei "beni primari" da distribuire con giustizia, non è possibile la riduzione delle ineguaglianze. Rawls presenta quindi il "principio di differenza" quale alternativa moderna alla lotta di classe, marxista, con la connessa rinuncia all'eliminazione, mediante rivoluzioni, di tutte le ineguaglianze esistenti.

Bioetica, biotecnologie e condizione «post-umana»

Negli ultimi decenni la riflessione morale contemporanea è stata indotta a concentrare la sua attenzione su fenomeni inediti, che sembrano aprire nuove frontiere alla libertà e alla felicità e cancellare aspetti della condizione umana vissuti da sempre come destino ineluttabile. Nulla, ad esempio, è apparso finora meno dubbio del fatto che un individuo viene al mondo, secondo i vecchi e collaudati metodi della riproduzione sessuata naturale, con un corpo e una mente soggetti a malattie e deformità congenite e che soffre, gode e muore assieme a tutti i suoi organi. Le biotecnologie mettono in discussione convinzioni, abitudini e idee di durata millenaria, ritenute sinora fondate sulla roccia di evidenze incrollabili o addirittura sull'autorità della rivelazione divina. Quel che appariva imposto dalle dure leggi della necessità o dall'imperscrutabile volontà di Dio si trasforma oggi in oggetto di scelta, permettendo di essere madri all'età della menopausa o figli di un genitore sconosciuto o scomparso da anni (perché nati da una donna a cui è stato anonimamente donato il seme, da una madre surrogata, che ha dato il suo utero "in affitto", o da una vedova a notevole distanza di tempo dalla morte del marito).

Si disaggrega, inoltre, quel che si mostrava inseparabile, da un punto di vista morale o naturale: sessualità e procreazione (grazie ai contraccettivi, in particolare a quelli chimici) o procreazione e figura parentale (grazie alle tecniche di fertilizzazione, che distinguono, appunto, il padre e la madre che mettono a disposizione il seme o l'o-vocito, la madre portatrice e il padre o la madre legali). Allo stesso modo, il corpo, organismo formato da parti indissolubili, si suddivide e i singoli organi si possono scambiare, passando da un corpo a un altro, spesso da un morto a un vivo, e intrecciando così tra loro storie personali lontane e diverse.

Tutto ciò ci costringe a riformulare rapidamente molti dei parametri grazie ai quali la vita quotidiana si è orientata nel succedersi delle generazioni: la rete di relazioni affettive di parentela, il ruolo della sessualità, le norme etiche e giuridiche che

regolano i diritti dei singoli e delle famiglie, i cicli vitali, la grana, la varietà e l'intensità di determinate passioni (muta, ad esempio, il sistema dei sentimenti che scandiscono i momenti più solenni dell'esistenza umana, quali il concepimento, la nascita, la paternità o la maternità, la morte) e persino la nozione di identità personale.

Le biotecnologie non si arrestano, tuttavia, al mondo umano. Trasformano il nostro cibo (mediante alimenti vegetali e animali geneticamente modificati, aggiungendo ad esempio delle vitamine al grano e al riso o incrociando le specie in ibridi in precedenza sconosciuti); innovano le forme di cura mediante le terapie geniche o l'utilizzazione di animali transgenici quali l'"oncotopo" di Harvard (si tratta di un topo modificato mediante l'introduzione nel suo patrimonio genetico di geni umani e di pollo, che viene usato come cavia negli esperimenti sul cancro); rendono inattaccabili dai parassiti determinati organismi vegetali. Ciò può spaventare o produrre sconcerto, ma, d'altra parte, in campo agricolo e veterinario, la vita è stata manipolata da tempo (ad esempio attraverso la selezione artificiale delle sementi o delle razze dei cavalli o dei cani). A cadere, però, sono oggi proprio le barriere tra le specie. Ad esempio, il fatto che il cuore di un maiale possa essere usato per un uomo, preoccupa e indigna un filosofo come Hans Jonas: "Io reprimo il brivido metafisico che mi prende pensando all'orrore di ibridi umano-animali" (Jonas,153).

Lo sviluppo delle biotecnologie e il mutamento dei parametri tradizionali dell'esistenza. Lo spostamento delle frontiere della vita (nella sua conoscenza, oltre che nella sua genesi, qualità, durata ed esito) modifica l'orizzonte di aspettative del singolo, e, di conseguenza, la comprensione che ciascuno ha di sé e degli altri. Quel che appariva legato alle dure e imperscrutabili necessità del mondo si trasforma in oggetto di scelta, in un "antidestino" (Rodotà, 51). Lo spostamento di queste barriere pone tuttavia, immediatamente, due questioni: se quanto è tecnicamente possibile sia per ciò stesso anche lecito; quale sia l'impatto di tali cambiamenti sulla nostra vita e sui nostri modi di sentire e di pensare. Quali implicazioni comporta, ad esempio, il poter

conoscere in anticipo la probabile durata della nostra esistenza, o la natura delle malattie di cui noi stessi e i nostri figli saremo verosimilmente affetti per ragioni ereditarie (informazioni, per inciso, la cui conoscenza renderebbe felici i datori di lavoro e le compagnie di assicurazione)?

Quali sono i contraccolpi dell'allargamento del ventaglio delle possibilità consentito dalle biotecnologie? Tra i molti si possono segnalare: la perdita di fiducia nella potenza e nel carattere normativo delle presunte "leggi di natura"; la complementare tendenza ad accettare un maggior tasso di artificialità nel proprio corpo; la preponderanza di sentimenti acquisiti, ad esempio di paternità o maternità affettive, sui legami di sangue. Ciò non avviene tuttavia in modo semplice e indolore, in quanto uno dei timori più diffusi è che - con il predominio delle biotecnologie e la loro regolamentazione morale e giuridica - la vita e la morte, la gioia e il dolore perdano la propria maestà, venerabilità, fascino o mistero. Ci si chiede, infatti, se vita e morte, una volta programmate e burocratizzate (mediante la Banca del seme ed eventualmente attraverso i centri per la conservazione dei cosiddetti "cadaveri di stato", quelli da cui dovrebbero essere espianati gli organi da distribuire a chi ne ha bisogno), non diventerebbero banali e prive di valore intrinseco.

Tra le varie possibilità aperte dalle biotecnologie vi è anche la possibilità di scegliere il sesso del nascituro mediante la centrifugazione del seme o, permettendo - come è successo, per una specie di condiscendente multiculturalismo, alle donne indiane e pakistane residenti in Inghilterra - di abortire quando è possibile, grazie all'ecografia sapere se il nascituro sarà un maschio o una femmina. I risultati, in queste culture che, per varie ragioni, preferiscono i maschi, sono inquietanti: su 8.000 aborti ascrivibili a coppie che avevano compiuto una diagnosi prenatale, sono stati trovati 7.997 feti di sesso femminile (cfr. Rodotà, 135-136). I tre mancanti - si può aggiungere - sono, forse, il risultato di un'errata lettura dell'ecografia. La fecondazione artificiale assistita con donatore o donatrice esterni di seme o di ovocito triplica inoltre la

figura materna in madre biologica, madre gestante o portatrice e madre sociale o legale e duplica quella paterna nella più tradizionale divisione tra padre biologico e padre legale.

Si scombinano così le forme elementari della parentela e i suoi presunti principi immutabili, di modo che anche il proverbiale *mater semper certa*, *pater incertus* non è più necessariamente vero. Qualora questa tecnologia, piuttosto semplice, si diffondesse su larga scala (ma già nella Francia del 1994 il 2% dei bambini nascevano in questa maniera), la famiglia tradizionale vedrebbe scomparire le basi della propria esistenza, realizzando in forme impreviste quel deperimento dell'istituto familiare descritto e auspicato dalle grandi utopie filosofiche di Platone o Campanella. La famiglia trae, infatti, la sua originaria legittimità proprio dai vincoli di sangue, dal divieto dell'incesto e dalla trasmissione patrilineare del cognome. Ai legami di sangue, ascrivibili, ossia non voluti, tendono così sempre più ad affiancarsi i legami sociali elettivi, frutto di una scelta. Il problema - come sempre - è l'uso che si sarà capaci di fare di questa maggiore libertà.

La paura, comprensibile, è di non essere capaci di gestirla, di non essere all'altezza della "sapienza" che la "natura" mostra, pur con tutti i suoi errori. Si allenta, in ogni caso, il legame (foscolianamente istituito sin "dal dì che nozze, tribunali ed are / diero alle umane belve esser pietose / di se stesse e d'altrui") tra paternità e maternità biologiche, da un lato, e paternità e maternità sociale o giuridica entro il matrimonio, dall'altro.

Bioetica e coscienza individuale

Le biotecnologie scaricano così sui singoli responsabilità inedite e gravose, in quanto essi sono chiamati a prendere drammatiche decisioni sulla base di criteri in precedenza delegati ai grandi emessori di norme e di orientamenti morali, a "banche etiche" come Chiese, Stati o Partiti. Ciascuno è posto di fronte a scenari "metafisici" che lo impegnano anche sul futuro remoto: vita

e morte, scansione del ciclo

vitale proprio o altrui, trapianto d'organi, trasformazioni del patrimonio genetico che possono essere trasmesse per via ereditaria dall'individuo ai suoi discendenti. Queste prospettive hanno creato una nuova disciplina, la bioetica, e ridato vigore e importanza all'etica pubblica, che sembrava, da una parte assorbita dalla consuetudine e dal diritto, dall'altra, relegata nella sfera della morale privata. La bioetica ha fortemente contribuito a spostare l'interesse dell'etica dalla sfera dell'anima o dell'invisibile a quella della corporeità, accreditando la convinzione che non solo abbiamo un corpo, ma siamo anche un corpo. Il problema della corporeità - spesso rimosso nella tradizione occidentale, si pensi alla teoria platonica del corpo quale "prigione dell'anima" o al dualismo cristiano e cartesiano di anima e corpo, di *res cogitans* e di *res extensa* - viene sintomaticamente riportato in primo piano allorché le biotecnologie rendono possibile modificare in profondità la dimensione corporea.

Proprio per la sua evidente incidenza sulla vita di ciascuno, la bioetica cessa di essere un tema di riflessione riservato ai soli filosofi e filtra nel senso comune, nella medicina e nel diritto. Occupandosi delle questioni "ultime", essa rende problematico ciò che prima era considerato ovvio e si situava, in modo sfumato, sullo sfondo inerte delle nostre esplicite preoccupazioni morali. La soluzione alle difficoltà era, infatti, generalmente offerta dalle leggi dello stato, dalle singole religioni e credenze o lasciata, altrimenti, alle scelte degli individui.

Data la posta in gioco, è ora quasi inevitabile che si scatenino conflitti e fanatismi, i quali, oltre a lacerare la coscienza del singolo, pongono in virtuale rotta di collisione culture, leggi, regole morali e fedi religiose. Si amplia così ulteriormente il contenzioso in atto - già in crescita nel mondo per effetto dei fenomeni di globalizzazione - che mettono in contatto parti distanti del pianeta e, a causa delle massicce migrazioni, portano diverse etnie a coabitare sullo stesso territorio.

Si approfondisce così il solco tra le norme etiche e religiose

consolidate e gli atteggiamenti di chi è più aperto e sensibile alle nuove opportunità generate dalla ricerca scientifica. Succede talvolta che, nella difesa a oltranza delle proprie ragioni e dei propri dogmi, vengano toccati livelli di radicalità tali da porre il cittadino in aperto contrasto con le leggi del proprio paese e da spingere il credente o a contestare il magistero della propria confessione o ad accettarne le direttive volte a combattere, di conseguenza, quanti attentano al suo credo. Per rendersi conto della magnitudine dei problemi, si pensi soltanto alle polemiche sull'inseminazione artificiale, sullo statuto dell'embrione, sull'aborto, sull'obiezione di coscienza che consente ai medici di rifiutare l'interruzione di gravidanza o ad alcune terapie geniche suscettibili di modificare determinate caratteristiche corporee (e, nel futuro, forse anche mentali).

Religiosi e laici di fronte alla bioetica

Dinanzi al comune effetto di "vertigine" provocato dalle conquiste (reali o virtuali) delle biotecnologie, davanti all'abisso delle implicazioni - molte delle quali ignote -, la coscienza morale resta turbata e gli animi si dividono sulla base di premesse lontane e fra loro irriducibili, che vengono ora scosse dalle fondamenta. La linea di frattura tra i fautori delle due concezioni passa tra quanti difendono la "sacralità" e la "gratuità" della vita (i credenti nelle religioni rivelate, ma non solo) e quanti sostengono invece il primato della "qualità della vita". I primi, rivendicando spesso il carattere semplicemente "razionale" delle loro posizioni, riconoscendo norme morali assolute, da rispettare sempre, e incentrano i loro argomenti sull'idea di "persona", ossia sull'unicità di ogni individuo umano nella sua differenza dagli altri animali: "L'io è irriducibile a cifra, a numero, ad atomo, a cellule, a neuroni [...] In ogni uomo, in ogni persona umana, il mondo tutto si ricapitola e prende senso, ma il cosmo nello stesso tempo è travalicato e trasceso. In ogni uomo sta racchiuso il senso

dell'universo e tutto il valore dell'umanità: la persona umana è un'unità, un tutto e non una parte di un tutto [...] Dal momento del concepimento alla morte, in ogni situazione di sofferenza o salute è la persona umana il punto di riferimento e di misura tra il lecito e il non lecito" (Sgreccia, 48). Sebbene l'opposizione religiosi/laici nasconda e distorca la pluralità di posizioni esistenti sulla bioetica, nei "laici" -intendendo il termine nel senso di esponenti di una forma di pensiero antidogmatico, tollerante ed esposto al dubbio e all'eventuale rettifica delle posizioni acquisite - il concetto di persona poggia sull'ideale di dignità di ogni singolo uomo, sulla "qualità della vita" effettivamente consentita a ciascun individuo: "Il motto cattolico potrebbe essere «valori etici eterni nelle situazioni nuove»; il motto laico «a situazioni nuove forme etiche nuove», ispirato dal timore del male che in situazioni nuove possono involontariamente produrre forme etiche vecchie", (Scarpelli).

Siamo di fronte a posizioni che appaiono antitetiche (o, almeno, difficilmente conciliabili e integrabili). La materia del contendere è fisica e metafisica insieme: si tratta sostanzialmente della vita stessa, intesa non solo in termini biologici, ma anche spirituali e culturali.

Per i credenti il corpo e la vita nel suo insieme devono essere concepiti come dono divino, gratuità assoluta, qualcosa di cui non possiamo disporre autonomamente, qualcosa di simile a una livrea, ricevuta col nascere, che i servi del Signore devono, alla loro morte, restituire al padrone. Del resto, per molti aspetti, il controllo del nostro corpo ci sfugge: le cellule si moltiplicano e muoiono, il sangue scorre, i polmoni si gonfiano e si svuotano d'aria, le ghiandole endocrine secernono i loro ormoni, i globuli bianchi vanno all'assalto delle infezioni senza una nostra ingiunzione. Siamo, in questo senso, ospiti della vita: vi è qualcosa che vive in noi che non è nostro e che non dipende direttamente dalla nostra volontà. Da qui - anche - il senso del mistero e della sacralità dell'esistere, che costituisce l'elemento di plausibilità delle argomentazioni contro l'idea di autonomia individuale propugnato

da posizioni laiche. Sia dal punto di vista religioso sia da quello laico, una domanda, tuttavia, si impone: se noi non siamo padroni a casa nostra e la divinità o la nietzschiana "grande ragione del corpo" sembrano sapere più di noi e della nostra "piccola ragione" cosa è meglio per noi, perché allora pretendere prometeicamente di diventare padroni e, addirittura, creatori di noi stessi mediante la scienza e la tecnica?

Verso un controllo del corpo e della coscienza

In gioco è qui la possibilità degli uomini di governare se stessi e la propria storia al di fuori di ogni intervento provvidenziale e l'arena in cui si svolge lo scontro tra posizioni opposte è oggi specialmente quello dello sviluppo delle biotecnologie e delle tecniche mediche e farmaceutiche, che stanno mostrando tutta la loro potenza. A causa delle modificazioni del corpo e della mente rese da loro possibili si parla di passaggio in corso dallo stadio dell'umano a quello del posthuman (cfr. Fukuyama; Marchesini), ossia da quello dell'uomo sostanzialmente 'naturale' nel suo sviluppo a quello della creazione d'individui pluritrapiantati e dotati di una notevole quantità di protesi che ne migliorano le prestazioni o sostituiscono organi e funzioni carenti (come nel caso degli apparecchi per la vista o l'udito, dei pace-makers, degli arti artificiali, o, su un altro piano, dei farmaci psicotropi). Si arriverà così presto a erogatori spontanei d'insulina, ad apparecchi per ridare parte della vista ai ciechi e a una molteplicità di altri dispositivi che creeranno nel corpo umano una mistura di organico e inorganico. Sta nascendo, infatti, l'uomo "bionico", un intreccio di macchinico e di biologico, di carne e di metallo, di silicio o di plastica, un individuo che potrà avere a disposizione una banca degli organi o, forse, un body shop, dove acquistare pezzi di ricambio per parti del corpo usurate o che non piacciono più. Non si cambia o non si cambierà soltanto il corpo. Già oggi esistono farmaci psicotropi, che, alla lettera, orientano l'animo in un

determinato modo, provocando una sensazione di benessere o, almeno, di alleviamento dell'ansia. È il caso del Prozac o affini, consumati da 28 milioni di persone solo negli Stati Uniti (il 10% della popolazione). Assieme al Ritalin - altro psicofarmaco che serviva in origine a controllare e a calmare i bambini ipercinetici, a diminuirne cioè l'iperattività e la conseguente incapacità di concentrazione, ma che viene effettivamente prescritto in maniera indiscriminata per sedare ogni genere di agitazione - essi producono una modificazione di massa del comportamento delle persone (Fukuyama).

Esiste il rischio che - attraverso le biotecnologie e gli psicofarmaci - si possano controllare i corpi e le anime degli uomini? Il pericolo cioè che si verifichi una situazione analoga a quella che Aldous Huxley ha descritto già nel 1932 nel romanzo *Il mondo nuovo*, in cui gli individui sono geneticamente predisposti a diventare padroni o schiavi, ma tutti vengono resi felici e soddisfatti del loro stato grazie all'assunzione di una droga chiamata soma (cfr. Huxley 1991)? Esistono attualmente nuove frontiere del controllo dei singoli e delle popolazioni attraverso i "biopoteri", poteri capaci di incidere direttamente sul corpo e sulla vita fisica e psichica? Stiamo andando oggi - soprattutto in Occidente, dove le condizioni economiche sono migliori rispetto ad altre parti del mondo -, verso uomini e donne d'allevamento? Vi sono ora molti che, simili ai polli (vedendo soddisfatti i loro bisogni primari di cibo, di sesso e divertimento), sono indotti a non pensare più a nulla di impegnativo e ad accontentarsi sostanzialmente del godimento di questi benefici, certamente legittimi, ma a lungo negati?

Forse la situazione non è così desolante e priva di speranza come alcuni pensano, anche se sembra rafforzarsi la prospettiva di un ampliamento del "parco umano" (Sloterdijk), il diffondersi di un regime di vita in cui gli uomini, resi piccoli e senza grandi ambizioni, sono guidati da un potere pastorale, che ne assicura la protezione in cambio della remissività. Questa tendenza, peraltro, non è di per sé nuova. Già in Platone l'uomo politico viene

presentato come un pastore che conosce il modo migliore per governare gli uomini (Platone 1992 d, 261 C e sgg.). Si istituisce da allora un rapporto esplicito (e non solo metaforico) tra l'arte di governo e l'addomesticamento e l'allevamento degli animali. Il buon sovrano è colui che, simile a un pastore di mandrie o di greggi, appare in grado di soggiogare quegli animali politici rappresentati dai sudditi o dai cittadini. Se essi non sono in grado di intendere le argomentazioni razionali, ma, "come un cane, ascoltano la voce del padrone" (Platone 1995, 440 D), allora il re-pastore li guida; se, invece, si mostrano indocili e ribelli alla ragione (e ai suoi rappresentanti nella società), egli li doma con la forza, usando il morso e la frusta. Questo modello di politica come addomesticamento degli uomini continua a proiettarsi a lungo sulla tradizione occidentale: nello Zarathustra, ad esempio, Nietzsche lo rifiuta vigorosamente (cfr. Nietzsche, VI/1, 203-206; Sloterdijk), attribuendo il rimpicciolimento degli uomini al cristianesimo e a tutte quelle ideologie - democratiche, socialiste o umanitarie - che predicano l'eguaglianza e, di conseguenza, il rifiuto di riconoscere l'esistenza di uomini superiori.

L'antidoto a un'eventuale, improbabile società biotecnologicamente programmata alla maniera di Huxley e a un'invece più probabile società parzialmente sedata (e non solo per mezzo degli psicofarmaci) consiste, da parte di ciascuno, nel riprendere in mano le redini della propria vita, esercitando l'intelligenza critica per orientarsi adeguatamente nel mondo naturale e sociale, per conoscere meglio se stessi e per scegliere di non praticare, ma neppure di subire l'ingiustizia, accettando una comoda "servitù volontaria" (La Boétie). Per grande che sia la sproporzione tra gli ideali e le possibilità di realizzarli, non bisogna sottovalutare l'importanza di questa ricerca di autonomia che dipende solo da noi, scambiando per una predica inutile l'invito alla presa di coscienza dei problemi e all'osservanza delle norme morali. Dallo sforzo di approfondirle e seguirle dipende nel presente la vita sensata di ciascuno e, nell'avvenire, quella delle generazioni che ci seguiranno. Il conseguimento di un simile fine

rappresenta il dono offerto dalla filosofia, ma anche il compito che essa assegna a ciascuno. La filosofia infatti - lo ricorda anche Dante nella chiusa del Convivio - non vive solo nei "sapienti", ma "dovunque alberga l'amore di quella".

Bibliografia

Nel testo il riferimento a queste note è indicato dal nome dell'autore (seguito, eventualmente, dalla data di pubblicazione del libro in italiano o nella lingua originale) e dal numero di pagina della traduzione italiana (se esiste; altrimenti dalla pagina dell'originale). Nel caso di alcuni classici (Eraclito, Confucio, Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plutarco, Agostino, Marco Aurelio, Spinoza, Locke Kant, Hegel o Heidegger) si usa il riferimento alla numerazione delle edizioni standard o ai libri, capitoli, paragrafi, proposizioni o scolii. Nel caso vengano citate opere diverse dello stesso autore, si indicherà per ciascuna l'anno di pubblicazione, eventualmente seguito da una lettera minuscola dell'alfabeto. Tranne eccezioni relative a testi rilevanti, la bibliografia si riferisce a opere italiane o tradotte in italiano, scelte tra le edizioni migliori o più facilmente reperibili.

N. ABBAGNANO, Dizionario di filosofia [Terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero], Torino, UTET,1998.

M. ADINOLFI, Considerazioni su storia ed essenza della filosofia, in AA. VV.

L'oggetto della storia della filosofia, a cura di R. Racinaro, Napoli, La città del sole, 1998.

AGOSTINO, Aurelio, Discorsi, in Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant'A-gostino, Roma, Augustinianum, 1969 sgg., vol. XXX/1, XXX/2, XXXII/1, XXXII/2.

Id., Confessioni, Torino, Einaudi,1984 a.

Id., La città di Dio, Milano, Rusconi,1984 b.

ALAI N, Minerve ou de la sagesse, Paris, Gallimard,1939.

Alce Nero parla. Vita di uno stregone dei Sioux Oglala messa per iscritto da John

G. Neihard, Milano, Adelphi,1968.

L. ARENA, La via buddhista dell'illuminazione, Milano, Mondadori,1997.

Id., Storia del buddhismo Ch'an, Milano, Mondadori,1998.

H. ARENDT, La vita della mente, Bologna, Il Mulino,1986.

M. ARKOUN, La filosofia araba, Milano. Xenia,1995.

134

ARISTOTELE, Politica, Bari, Laterza,1966.

Id., Etica nicomachea, Bari, Laterza,1973 a.

Id., Fisica, in Opere, vol. III, Bari, Laterza,1973 b.

Id., Poetica, Milano, BUR,1987.

Id., Metafisica, Torino, UTET, 1974 [in un solo caso preferisco un'altra traduzione: Metafisica, Milano, Vita e Pensiero,1997].

Id., Protrepico, Torino, UTET, 2000.

A. H. ARMSTRONG, Introduzione alla filosofia antica, Bologna, Il Mulino,1999.

I. ASSMANN, La memoria culturale, Torino, Einaudi,1997.

Id., La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto, Torino, Einaudi, 2002.

Id., Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Istraee e in Europa, Torino, Einaudi, 2002.

C. BAFFIONI, Storia della filorofia islamica, Milano, Mondadori,1991.

Id., I grandi pensatori dell'Islam, Roma, Edizioni Lavoro,1996.

R. BARTHES, L'impero dei segni, Torino, Einaudi,1984, Roma, Edizioni lavoro,1996.

W BEIERWALTES, Plotino: un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'uno, Milano, Vita e pensiero,1993.

H. BERGSON, Saggio sui dati immediati della coscienza, Milano, Cortina, 2002.

I. BERLIN, Il legno storto dell'umanità, Milano, Adelphi,1994.

E BIGATTI, Il pensiero giapponese. i miti dell'antichità, Genova. Graphos,1991.

H. G. BLOCKER - CH. I. STARLING, Japanese Philosophy,

Albany, New York State University, 2001.

R. BODEI, Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin, in "aut-aut", nn.189190 (maggio-agosto 1982), pp. 165-184.

Id., Geometria delle passioni, Milano, Feltrinelli,1991 [Universale Economica 2003].

Id., Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste, Bologna, Il Mulino, 1997 2.

Id., La filosofia nel Novecento, Roma, Donzelli,1997.

Id., Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze, Milano, Feltrinelli, 2002.

R. BODÉUS, Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, Genève-Paris, Droz Champion,1983.

BOEZIO, SEVERINO, La consolazione della filosofia, Milano, BUR,1994.

F H. BRADLEY, Appearance and Reality, London-New York, Clarendon Press, 1902.

B. BRECHT, Contro la seduzione, in Poesie e canzoni, Torino, Einaudi,1961.

J. BRUCKER, Historia critica philosophiae, Lipsiae , s. e.,1742-1744.

G. BRUNO, Degli eroici furori / Des fureurs héroïques, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

135

G. BUGAULT, L'Indepense-t-elle?, Paris, PUF 1994.

S. BUTLER, Erewhon, Milano, Adelphi,1979.

G. CAMBIANO, La filosofia in Grecia e a Roma, Roma Bari, Laterza,1987 2.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, a cura di R. Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 20012.

L. CANFORA Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci, Palermo, Sellerio, 2000.

CARTESIO, I principi della filosofia, in Opere filosofiche, 4

voll., Roma-Bari, Laterza,1986, vol. III.

B. CASSIN, L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia, Milano, Jaca Book, 2002.

A. CHENG, Storia del pensiero cinese, 2 voll., Torino, Einaudi, 2000.

MARCO TULLIO CICERONE, Il fato, Milano, BUR, 1994.

J. A. COLACO, Socrates against Athens. Philosophy at Trial, New York and London, Routledge, 2001.

G. COLLI, La nascita della filosofia, Milano, Adelphi,1985.

A. COMTE SPONVILLE, Présentations de la philosophie, Paris, Albin Michel, 2000. CONFUCIO, I Dialoghi, Milano, BUR, 2000.

H. CoRBIN, Storia della filosofia islamica: dalle origini ai nostri giorni, Milano, Adelphi,1989.

B. CROCE, L'impenetrabilità degli spiriti, in Frammenti di etica, in Etica e politica, Bari, Laterza,1973 a.

Id., La storia come pensiero e come azione, Bari, Laterza.1973 b.

M. CRUZ HERNANDEZ, Storia del pensiero nel mondo islamico, 3 voll., Brescia, Paideia,1999-2001.

U. CURI, Pólemos. Filosofia come guerra, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

E D'AGostino, Analitici e continentali, Milano, Cortina,1997.

C. D'ANCONA Costa, La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba, Milano, Guerini e Associati,1996.

DANTE ALIGHIERI, Il CONvivio, in Opere minori, tomo I, parte II, Milano - Napoli, Ricciardi,1988.

Id., Commedia, con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi, Bologna, Zanichelli, 2001.

D. DAsGUPTA, A History of Indian Philosophy, 2 voll., Dehli, Motilal Banarsidass, 1975.

D. DAVIDSON, Verità e interpretazione, Bologna, Il Mulino,1994.

A. DE LIBERA, La filosofia medioevale, Bologna, Il

Mulino,1991.

G. DELEUZE - F. GUATTARI, Che cos'è la filosofia?, Torino, Einaudi,1996.

136

G. DELEUZE, Spinoza: immortalité et éternité, Paris, Gallimard [Double CD: à voix haute], 2002.

M. A. DEL TORRE, Le origini moderne della storiografia filosofica, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1976.

E. DERENNE, Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème et au IVème siècles avant J. C., Liège Paris, Imprimerie Vaillant Carmanne / Champion,1930.

M. DETIENNE, I maestri di verità nella Grecia arcaica, Roma Bari, Laterza,1977. DIOGENE LEZIO, Vite dei filosofi, 2 voll., Roma-Bari, Laterza,1976.

M. DORARO, Futuro aperto e libertà umana. Un'introduzione alla filosofia del tempo, Roma Bari, Laterza,1997.

R. P. DROIT, L'Oubli de l'Inde, Paris, PUF,1994.

Id., Le culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha, Paris, Seuil,1997.

Id., Piccola filosofia portatile. 101 esperimenti di pensiero quotidiano,

Milano, Rizzoli, 2001.

M. DUMMETT, La natura e il futuro della filosofia, Genova, Il melangolo, 2001.

L. DUMONT, Homo hierarchicus. Le système des castes et ses applications,

Paris, Points,1979.

I. ELSTER, Ulisse e le sirene, Bologna, Il Mulino,1983.

Roma RAI (Educational) - Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1985-2001.

EPicuro, Epistola a Meneceo e Gnomologio vaticano, in Opere, Torino, Einaudi. ERACLITO, I frammenti, Firenze, La Nuova Italia,1978 [ma cito secondo la classica numerazione del Diels-Kranz = DK).

J. L. FABIANI, Les Philosophes de la République, Paris,

Éditions de Minuit,1988.

G. FERRARO [a cura di], La filosofia spiegata ai bambini, Napoli, Filema, 2000.

L. FERRY et A. RENAUT, *Philosopher à 78 ans. Faut-il réformer l'enseignement de la philosophie?*, Paris, Grasset,1999.

Filosofia e attualità [Collana di videocassette], Napoli, Istituto Italiano per gli

Studi Filosofici - Roma, RAI Educational - Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana,1990 sgg.

M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli Editore,

1996. Id., *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli,1985.

S. FREUD, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Bollati,1966 1980, vol. 8. 137

F. FUKUYAMA, *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, New York 2002.

J. GAARDER, *Il mondo di Sofia*, Milano, Longanesi,1994.

MT. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI - M. PARODI, *Storia della filosofia medioevale. Da Boezio a Wycliff*, Roma Bari, Laterza,1989.

S. GASTALDI, *Bio.s hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

C. GENTILI, *La filosofia come genere letterario*, Bologna, Pendragon, 2003.

É. GILSON, *La filosofia nel medioevo*, Firenze, La Nuova Italia,1973.

B. GIULIANI, *L'amour de la sagesse. Initiation à la philosophie*, Gordes, Les Editions du Relié, 2000.

P. GLONIEUX, *La littérature quodlibétique*. Paris, Vrin,1925 e 1935.

V. GOMEZ PIN, *Filosofia. El saber del esclavo*, Barcelona, Anagramma,1989.

J. J. E. GRACIA, *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, State University of New York Press,1992.

A. GRAMSCI, Quaderni del carcere, 4 voll., Torino, Einaudi,1975.

A. GROSRICHARD, La structure du despotisme asiatique dans l'Occident classique, Paris, Seuil,1979.

M. GUEROULT, Philosophie de l'histoire de la philosophie, Paris, Aubier,1979.

P HaDOT, Che cos'è la filosofia antica?, Torino, Einaudi,1998.

Id., La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson, Paris, Albin Michel, 2001.

D. R. HEADRICK, I tentacoli del progresso. Il trasferimento tecnologico nell'età dell'imperialismo (1850-1940), Bologna, Il Mulino,1991.

G. W. F. HEGEL, Fenomenologia dello spirito, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1963.

Id., Lineamenti di filosofia del diritto, Bari, Laterza,1965.

Id., Lezioni sulla filosofia della storia, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia 1996.

Id., Estetica, Torino, Einaudi,1967.

Id., Scienza della logica, 2 voll., Bari, Laterza,1968.

Id., Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling, in Primi scritti critici, Milano, Mursia,1971.

Id., Lezioni sulla storia della filosofia, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia,1973.

Id., Aforismi jenensi (Hegels Wastebok 1803-1806, Milano, Feltrinelli,1981.

M. HEIDEGGER, Introduzione alla metafisica, Milano, Mursia,1968.

Id., Essere e tempo, Milano, Longanesi,1970.

Id., La questione della cosa, Napoli, Guida,1989.

Id., Lettera sull'umanesimo [1946]. Trad. it. Milano, Adelphi,1995.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, 11 voll. finora usciti, vol. VII,

Basel, Schwabe & Co.,1964 2001. 138

F HÖLDERLIN, Sul tragico, Milano, Feltrinelli,1994.

Il libro egiziano dei morti, Torino, TEA,1988.

Il pensiero indiano [7 videocassette, con libro, su progetto di R. Parascandolo],

J. HERSCH, Storia della filosofia come stupore, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

N. E V HÖSLE, Aristotele e il dinosauro, Torino, Einaudi,1999.

E. HUSERL, Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, in "Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung", IX (1928).

Id. La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale, Milano, Il Saggiatore,1987.

Id., Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, vol.

II, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione, Torino, Einaudi,1965.

Id., La filosofia come scienza rigorosa, Roma-Bari, Laterza,1994.

A. HUXLEY, La philosophie éternelle. Philosophia perennis, trad. franc., Paris, Seuil,1977.

Id., Il mondo nuovo, Milano, Mondadori,1991.

R. IMBACH, Dante, la filosofia e i laici, Genova - Milano, Marietti 1820, 2003.

J. JACOBELLI, Che barbe! Da Talete a Popper 100 identikit tracciati da Jader Jacobelli e illustrati da Pepa Flores, Soneria Mannelli, Rubettino, 2002.

K. JASPERS, Origine e senso della storia, Milano, Comunità,1972.

Id., Del tragico, Milano, SE, 2000.

R. JOLY, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Bruxelles, Palais des Académies,1956.

H. JONAS, Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità, Torino, Einaudi,1997.

W JORDAN, Ancient Concepts of Philosophy, London-New

York, Routledge,
1993.

F. JULLIEN, Trattato dell'efficacia, Torino Einaudi,1998.

Id., Elogio dell'insipore. A partire dal pensiero e dall'estetica cinese, Milano, Cortina,1999.

Id., Il saggio è senza idee - o l'altro della filosofia, Torino, Einaudi, 2002.

I, KANT, Critica della ragion pura, 2 voll., Bari, Laterza,1966.
Kdmasutra, Milano, Adelphi, 2002.

li. D. KEENE, The Japanese Discovery of Europe 1720-1830, Stanford, Stanford University Press,1969.

R. KOSELLECK, Futuro passato, Genova, Marietti,1986.

É. DE LA BOÉTIE, Discorso sulla Servitù Volontaria, Napoli, Istituto Italiano degli Studi Filosofici - Associazione culturale "Porta di Massa",1995.

J. LACAN, Scritti, 2 voll., Torino, Einaudi,1974. 139

La tazza e il bastone, Milano, SE,1991.

O. LEAMAN, La filosofia islamica medievale, Bologna. Il Mulino,1991 Le radici del pensiero filosofico [10 videocassette, con libro, su progetto di R. Parascandolo], Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Roma, RAI Educational - Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana,1993.

G. W E LEIBNIZ, Philosophische Schrnjten, 7 voll., Hildesheim, Olms,1960.

Id., Scritti filosofici e lettere, Bari, Laterza.1963.

P LEVI, Se questo è un uomo, Torino, Einaudi,1989.

J. LoCKE, Saggio sull'intelletto umano, 4 voll., Bari, Laterza,1972.

K, LöWITH, Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche, Roma, Donzelli, 2000.

LUCREZIO, La natura delle cose, Milano, Rizzoli,1985.

A. A. LONG, La filosofia ellenistica: stoici, epicurei, scettici, Bologna, Il Mulino, 19972.

R. MARCHESINI, Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza, Torino, Bollati-Boringhieri, 2002.

MARCO AURELIO ANTONINO, Ricordi, Milano, BUR,1984.

J.-L. MARION, La specificità della storia della filosofia, in AA. VV.,

La filosofia e le sue storie, a cura di C. Fornari e F. Sulpizio, Lecce, Milella,1998.

M. F. MARRA (a cura di), A History of Modern Japanese Aesthetics, Honolulu, University of Hawai Press, 2001.

G. MARRAMAO, Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione, Torino, Bollati-Boringhieri, 2003.

M. MERLEAU-PONTY, Elogio della filosofia, Roma, Torino, Paravia,1958.

Id., É possible oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961, Milano, Cortina, 2004.

A. MOMIGLIANO, Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture, Torino, Einaudi,1980.

M. DE MONTAIGNE, Saggi, 2 voll., Milano, Adelphi, 1966.

E. MORIN, Science avec conscience, Paris, Seuil,1985.

T. NAGEL, Una brevissima introduzione alla filosofia, Milano, Net, 2002.

H. NAKAMURA, Ways of Thinking of Eastern Peoples, Honolulu, University of Hawai Press,1971.

F. NIETZSCHE, Così parlò Zarathustra, in Opere di Friedrich Nietzsche, Milano, Adelphi,1974 sgg., vol. VI/1.

Id., Il tramonto degli idoli, in Opere di Friedrich Nietzsche, cit. vol., VI /3.

B. PASCAL, Pensieri, Torino, Einaudi, 1962 [viene indicato il numero d'ordine della classica edizione del Brunschvig, seguito dal numero di pagina di questa edizione].

G. PASQUALOTTO, East & West. Identità e dialogo interculturale, Venezia,

Marsilio, 2003.

E. E. PERERS, Aristotle and the Arabs, New York, London 1968.

Philosophie (s. v.). in Historisches Worterhuch der Philosophie, cit., vol.

VII [1989], coll. 572 927.

J. PIAGET, Saggezza e illusioni della filosofia, Torino, Einaudi,1969.

Id., Les formes élémentaires de la dialectique, Paris, Gallimard,1981.

G. PIOVESANA, Filosofia giapponese contemporanea, Bologna, Pàtron,1968.

PLATONE, Lettere, Milano, BUR,1986.

Id. Leggi, in Opere complete, vol. VII, Roma Bari, Laterza,1992 a.

Id. Menone, in Opere complete, vol. VII, Roma Bari, Laterza,1992 b.

Id., Parmenide, in Opere complete, vol. III, Roma-Bari, Laterza,1992 c.

Id., Politico, in Opere complete, vol. VII, Roma-Bari, Laterza,1992 d.

Id., Teeteto, in Opere complete, vol. VII, Roma Bari, Laterza,1992 e.

Id., Apologia di Socrate, Milano, BUR,1994 a.

Id., Gorgia, Milano, BUR,1994 b.

Id., La Repubblica, 2 voll., Milano, Feltrinelli,1995.

Id., Fedone, Roma Bari, Laterza, 2000.

PLOTINO, Enneadi, Milano, Mondadori [Meridiani], 2002.

PLUTARCO, Vite parallele, 2 voll., Torino, Einaudi,1958.

Id., Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, in Moralia I. "La serenità interiore" e altri testi sulla terapia dell'anima, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'immagine,1989.

B. PoUCOT, Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire 1860-1990, Paris, Éditions du CNRS,1999.

H. C. PUECH (a cura di), Storia del buddhismo, Roma Bari, Laterza,1984.

E. RANDI - L. BIANCHI, Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medioenale (Quodlibet, 4),

Bergamo, Lubrina,1989.

J. RAWLS, Una teoria della giustizia, Milano, Feltrinelli,1982.

S. RODOTA', Tecnologie e diritti, Bologna, Il Mulino,1995.

H. ROETZ, Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

F. ROMANO, Il Neoplatonismo, Roma, Carocci,1998.

R. RORTY, La filosofia e lo specchio della natura, Milano, Bompiani 1986.

Id., La priorità della democrazia sulla filosofia, in AA. VV , Filosofia '86, Roma-Bari, Laterza,1987.

PAOLO ROSSI, Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia, Bologna, Il Mulino,1999.

Le Rotte della Filosofia, coordinazione scientifica di R. Bodei, Roma, RAI Educational - Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Torino/Milano

Paravia - Bruno Mondadori Editori, 2000.

B. RUSSELL, La saggezza dell'Occidente, Milano, Longanesi,1961.

E. SAID, Orientalismo, Torino, Bollati-Boringhieri,1991.

J.-P SARTRE, L'essere e il nulla, Milano, il Saggiatore,1991.

F. SAVATER, Etica per un figlio, Roma Bari, Laterza,1992.

Id., Le domande della vita, Roma Bari, Laterza,1999.

C. SAVIANI, L'Oriente di Heidegger. Genova, Il melangolo,1998.

U. SCALPELLI, Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia? [dibattito sul Manifesto di bioetica laica], in epigrafe a "Notizie di Politeia", anno 12 1996, n. 41/42.

F. W. J. SCHELLING, Introduzione alle Idee per una filosofia della natura, in Id., L'empirismo filosofico e altri saggi, Firenze, La Nuova Italia,1967.

A. SCHOPENHAUER, La libertà del volere umano, Bari Laterza, 1970.

Id., Il mondo come volontà e rappresentazione, Milano,

Mursia,1991.

A. SCHÜTZ, Strutturen der Lebenswelt, Neuwied Luchterhand,1975.

Id., Sulle realtà multiple, in Scritti sociologici, Torino, UTET,1979.

LUCIO ANNEO SENECA, Lettere a Lucilio, 2 voll., Milano, BUR,1989.

E. SGRECCIA, Manuale di bioetica, Milano, Vita e Pensiero,1986.

SIMPLICIUS, Commentaire sur le Manuel d'Épictète, a cura di I. Hadot, Leyden, Brill,1995.

P. SLOTERDIJK, Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanismo, in "aut aut", no 301302, 2001.

A. SMITH, La ricchezza delle nazioni, Milano, ISEDI,1973.

Stoici antichi, 2 voll., Torino, UTET,1989.

L. STRAUSS, Scrittura e persecuzione, Venezia, Marsilio,1990.

SUN-TZU, L'arte della guerra; Milano, BUR,1997.

A. TENNERIELLO, La legislazione per la scienza e la tecnologia nel Giappone moderno. Milano, Unicopli, 2001.

F. S. TRINCIA, Distruggere la storia della filosofia, in AA. VV., L'oggetto della storia della filosofia, a cura di R. Racinaro, cit.

G. TUCCI, Storia della filosofia indiana, Roma Bari, Laterza,1992

G. VATTIMO, Vocazione e responsabilità del filosofo, Genova, Il melangolo, 2000. J. VERGER, Le università nel Medioevo, Bologna, Il Mulino,19912.

FUNG YUY-LAN, Storia della filosofia cinese, Milano, Mondadori,1975.

R. WALZER, Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy, Columbia, SC, University of South Carolina Press,1962.

M. L. WEST, La filosofia greca arcaica e l'Oriente, Bologna, Il Mulino,1993 (con l'Introduzione di E. Berti).

H. WIERUSZOWSKI, The Medieval Universities. Masters, students, learning, Princeton, Princeton University Press,1966.

M. ZAMBRANO, I beati, Milano, Feltrinelli,1992.

ZHANG DAINIAN, Key concepts in chinese philosophy New Haven, Yale University Press - Beijing, Foreign Languages Press, 2002.

ZHUANG- ZI (Chuang-tzu), Milano, Adelphi,1992.

M. ZONTA, la filosofia ebraica medioevale. Storia e testi, Roma-Bari, Laterza, 2002